DOMENICO LOSURDO

A não violência

Uma história fora do mito

Editora Revan

Domenico Losurdo

A não violência

Uma história fora do mito

Tradução

Carlo Alberto Dastoli

Advertência



Editora Revan

Tradução

Carlo Alberto Dastoli

Revisão

Roberto Teixeira

Vanessa Salustiano

Capa

Sense Design & Comunicação

Impressão e acabamento
(Em papel off-set 75g após paginação eletrônica em tipo Gatineau, 11/13)

Divisão Gráfica da Editora Revan.

L89n

Losurdo, Domenico, 1941- A não violência: uma história fora do mito / Domenico Losurdo ; tradução Carlo Alberto Dastoli. - Rio de Janeiro : Revan, 2012. 320p.

Tradução de: La non-violenza : una storia fuori dal mito

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-7106-426-3

1. Gandhi, Mahatma, 1869-1948. 2. Não-violência -História. 3. Pacifismo - História. I. Título.

12-1433. CDD: 303.6 CDU: 316.485.26 09.03.12 16.03.12 033777

As obras citadas mais frequentemente foram referidas do seguinte modo:

A Gandhi 1974 (os números colocados antes da barra (/) remetem às páginas da edição original que está no vol. 44 de CW, os subsequentes às páginas da tradução italiana);

Ca Capitini 1998;

Cb Capitini 1999;

Cc Capitini 1966;

CW Gandhi 1969-2001;

EK Arendt 1989;

K King 2000 e King 2001 (os números colocados antes da barra (/)remetem às páginas da edição original, os subsequentes às páginas da tradução italiana);

LG Tendulkar 1990;

LO Lenin 1955-70;

MEW Marx, Engels 1955-89

TGd Tenzin Gyatso [XIV Dalai Lama] 2009a;

TGa Tenzin Gyatso [XIV Dalai Lama] 2009b.

Para as obras com mais de um volume, o primeiro número remete ao volume, os subsequentes às páginas.

Em todas as citações o itálico foi livremente mantido, suprimido ou modificado de acordo com as exigências ditadas pela exposição.

Na pesquisa bibliográfica e na leitura do texto recebi a ajuda de Stefano Azzarà, Paolo Ercolani, Giorgio Grimaldi (que organizou também o Índice dos nomes) e Emanuela Susca. A todos eles meu agradecimento.

Introdução

Das promessas não cumpridas de paz perpétua à não violência

Um clima de festa acompanhou, principalmente na Alemanha, a deflagração da I Guerra Mundial: as fotos nos mostram a imagem de jovens que correm para alistar-se com o mesmo entusiasmo com que se vai a um encontro erótico. Quem ficou encantado por aquela guerra "grande e maravilhosa", de acordo com a definição de Max Weber, foram também intelectuais de primeira ordem e amplas camadas da população. Uma testemunha excepcional, Stefan Zweig (1968, p. 207), assim descreveu o clima espiritual de Viena nos dias à declaração de guerra:

> Cada um era chamado a jogar na multidão inflamada seu "eu" pequeno e mesquinho para purificar-se de todo egoísmo. Todas as diferenças de classe, de língua, de religião eram, naquele momento grandioso, submersas pela grande correnteza da fraternidade.

A terrível prova diante da qual o país se encontrava tornava necessária a união estreita do povo, uma fusão das existências e das consciências nunca antes experimentada. A eclosão do conflito gigantesco marcava

> a hora da desindividualização (Entselbstung), do arrebatamento comum na totalidade (gemeinsame Entrückung in das Ganze). O amor ardente da comunidade rompe os limites do eu. Cada um se torna um só sangue e um só corpo com os outros, todos unidos na irmandade, prontos para anular o próprio eu no serviço.

Quem se expressava assim era Marianne Weber (1926, p. 526): a linguagem da experiência mística aqui utilizada ecoava amplamente na cultura e na publicística do tempo. Na linha de frente, os soldados corriam prontos para morrer, mas, principalmente na Alemanha, a filosofia e a cultura dominantes celebravam a prova das armas e a disponibilidade ao sacrifício como uma espécie de exercícios espirituais: esses tirariam o indivíduo do pensamento calculista e da banalidade e vulgaridade da existência cotidiana, realizando a comunhão dos espíritos que, até aquele momento, era impossível por causa do conflito social e do apego unilateral aos bens materiais. Sim, os soldados na linha de frente eram obrigados a enfrentar sacrifícios e privações e a desafiar diariamente a morte, mas essa árdua provação revelava-se uma pedagogia benéfica, que transformava garotos imberbes e fracos em homens de personalidade rica e madura e com um sentido da existência mais viril e profundo; naturezas toscas e nada sociáveis voltavam do campo de batalha mais gentis e com uma percepção mais aguda dos valores da vida em comum e da solidariedade.

Benedetto Croce esperava que a guerra recém-deflagrada, na qual a Itália ainda não havia intervindo, trouxesse uma “regeneração da vida social presente”. Mas esse comunitarismo de guerra mistificador e essa procura apaixonada no front bélico da autenticidade, da intensidade e da plenitude espiritual não podiam sobreviver à posterior, dolorosa, experiência de massa: a esperar nas trincheiras estavam a lama, a arregimentação total e a morte. Para dizer a verdade, do outro lado do oceano Atlântico, logo depois do fim das hostilidades, Herbert Hoover, grande expoente da administração estadunidense e futuro presidente dos Estados Unidos, atribuía ao conflito recém-terminado uma função de “purificação dos homens”. Era, contudo, uma retomada tardia e bastante artificiosa de um tema que, naquela altura, encontrava pouco acolhimento na consciência dos homens.[1]

Vinte anos mais tarde, nem mesmo as vitórias triunfais do primeiro *Blitzkrieg* [ataque-relâmpago] hitleriano conseguiram despertar o entusiasmo dos meses de julho-agosto de 1914. Sem a intenção de ofender os pós-modernos, eles que não perdem ocasião de zombar da ideia de progresso, as grandes experiências históricas, com frequência trágicas, não acontecem sem deixar rastros profundos e ensinamentos mais ou menos conhecidos. Pode-se e deve-se insistir no caráter extremamente tortuoso do processo histórico, mas falar de processo significa, afinal, reconhecer a capacidade de aprendizagem dos homens e a irreversibilidade do tempo histórico, a impossibilidade de voltar a um tempo anterior às experiências históricas que marcaram gerações inteiras de homens. A atmosfera encantada dos meses de julho-agosto de 1914 nunca mais se reproduzirá: ocorreu um desencanto que deixou sua marca. A guerra não pode mais ser comparada aos exercícios espirituais, não pode mais ser acolhida como uma festa ou um momento necessário e positivo do processo de formação e de amadurecimento da existência “autêntica”. Nas palavras de Hegel, a experiência da “seriedade” e da “dor” do “negativo” não pode mais ser apagada (Hegel 1969-79, vol. III, p. 24).

Isso vale também para a revolução. Na Rússia, o colapso do czarismo e o mês de fevereiro de 1917 foram saudados, naquela época, como uma Páscoa de Ressurreição. Grupos cristãos e setores importantes da sociedade esperavam, a partir dela, uma regeneração total, com o surgimento de uma nova comunidade espiritual e intimamente unificada: não haveria mais lugar para a divisão entre ricos e pobres, e nem para o roubo, a mentira, a blasfêmia, a embriaguez. Esse espetáculo conheceria uma repetição ainda mais enfática alguns meses depois. “Está havendo o quarto salmo das vésperas do domingo e o Magníficat: os poderosos derrubados de seus tronos e o pobre resgatado da miséria” – assim um observador, francês e cristão fervoroso (Pierre Pascal), saudava o mês de outubro bolchevique, enquanto, fora da Rússia, o jovem Ernst Bloch aguardava, na primeira edição de *Espírito da utopia*, o desaparecimento da “moral mercantil, que consagra tudo o que no homem há de pior”, e a “transformação do poder em amor” (cf. Losurdo 2008, pp. 56-57 e 67).

O entusiasmo ingênuo, incentivado pela queda de um Antigo Regime que se tornara universalmente odioso e, em outubro, pelo fim (ou pelo fim iminente) de uma carnificina bélica tida por todos como intolerável e monstruosa, não podia resistir às contradições e aos conflitos sangrentos que estavam vindo à tona no novo sistema. Assim como o comunitarismo de guerra mistificador e a celebração em forma espiritualista e existencial da prova das armas e da vida no combate, as decantadas esperanças revolucionárias de uma renovação total da sociedade e da existência humana enquanto tal sofriam o impacto terrível do acontecimento histórico real. Em ambos os casos, percebia-se a experiência da "seriedade" e da "dor" do "negativo" de modo indelével.

O século XX é marcado por guerras e revoluções que prometem, em modalidades diferentes, a realização da paz perpétua, ou seja, é marcado por violências cuja motivação é erradicar de uma vez por todas o flagelo da violência. Em 1900, a expedição conjunta das grandes potências para sufocar no sangue a revolta dos Boxers, na China, era celebrada pelo general francês H. N. Frey, ainda que repleta de massacres, como a realização do "sonho de políticos idealistas, os Estados Unidos do mundo civilizado", como o advento de um mundo que não está mais marcado pelas fronteiras e pelos conflitos entre os Estados (LO, 39; 654). A unidade dos países "civilizados" na luta contra a barbárie "asiática" reforçava essa esperança. Na realidade, quatorze anos depois do horror da I Guerra Mundial estava sob o olhar de todos, e seus protagonistas eram, em primeiro lugar, os países "civilizados" anteriormente convocados para garantir a ordem e a paz com suas expedições punitivas. Nem por isso definhara a ideologia que convocava a guerra para promover a causa da civilização e da paz. Na Itália, Gaetano Salvemini (1963, p. 361) invocava com estas palavras a intervenção da Itália no massacre recém-começado: "é preciso que esta guerra mate a guerra"; não era lícito desertar "a guerra pela paz", para retomar o título do artigo aqui citado. É a ideologia da Entente que mais tarde, em ocasião da intervenção dos Estados Unidos, será consagrada por Wilson: a derrota dos Impérios Centrais, tachados de autoritarismo, e a disseminação em grande escala da "liberdade política" e da "democracia" tornariam finalmente possível a "paz definitiva" (*ultimate*) do mundo (Wilson 1927, vol. I, p. 14).

Lenin não tinha dificuldade em mostrar o caráter mistificador dessa palavra de ordem: a Alemanha, que era o alvo principal da cruzada da Entente para a vitória da causa da democracia e da paz, agitava essa mesma bandeira da luta contra o despotismo belicista, e contra um país que fazia parte da coalizão anti-alemã, ou seja, contra a Rússia czarista; longe de promover a "paz definitiva", o apelo à difusão por qualquer meio da liberdade política e da democracia funcionava maravilhosamente, nos lados opostos, como ideologia da guerra, ou seja, servia para alimentar um massacre interminável. Portanto, aos olhos de Lenin, era preciso buscar a realização da paz perpétua, tomando um caminho diferente, a partir da derrubada do sistema político-social que, na Alemanha como na coalizão antialemã, estimulara as ambições expansionistas e hegemônicas, a corrida armamentista e a guerra; as raízes desse flagelo seriam extirpadas, de uma vez por todas, após o triunfo do socialismo em escala planetária, e não da democracia "burguesa".

Mas o desenvolvimento histórico foi mais uma vez bem diferente: por último, o "campo socialista" dissolveu-se, inclusive, em decorrência das tensões agudas, dos conflitos armados e das guerras entre países que deixaram o capitalismo.

Depois das tragédias ocorridas ao longo do século XX e do não cumprimento das promessas seja das guerras, seja das revoluções, temos que repetir com Karl Valentin (em Magris 2007, p. XII), o comediante e amigo de Brecht: "Antigamente o futuro era melhor!". O futuro não parece mais tão radiante para justificar a violência (seja bélica ou revolucionária) invocada para realizá-lo. Que fique bem claro: não estamos assistindo ao desaparecimento das mirabolantes construções ideológicas ou

das “grandes narrativas do século XIX” de que fala Jean-François Lyotard (1985, p. 70). A esse respeito, o progresso que os pós--modernos teorizaram de fato e de maneira contraditória, justamente eles, os grandes críticos da ideia de progresso, é parcial e frágil.

Em nossos dias, a “grande narrativa” segundo a qual a disseminação da democracia em escala global, ainda que pela força das armas, extirparia de vez as raízes da guerra e abriria o caminho para a paz perpétua, continua provocando suas consequências nefastas. É em nome dessa perspectiva exaltante que são lançadas “operações de polícia internacional” devastadoras e sangrentas. Entretanto, embora sejam propaladas e transfiguradas por um aparato gigantesco e sofisticado de multimídia, essas guerras não têm mais a capacidade de despertar o entusiasmo e o encanto de outrora. As decepções provocadas pelo desenvolvimento real do século XX estimulam um estado de ânimo e uma atitude que poderiam ser sintetizadas assim: em vez de postergar a não violência a um futuro político-social muito problemático, não seria melhor praticá-la individualmente desde já? Por que o recurso às armas com o objetivo de realizar mudanças no plano interno e internacional não deveria seguir o mesmo declínio de outras práticas violentas (a caça às bruxas, a escravidão, o duelo), que no passado tiveram muito sucesso, mas que agora não são mais compreensíveis?

Assim argumentava Lev Tolstoi, que, em 1896, ao desejar e prever um mundo sem guerra, apontava: “Este tempo está próximo [...] Restará apenas uma vaga lembrança da guerra e do exército na forma em que hoje existem” (Tolstoi 1983, pp. 35-38). É uma profecia formulada poucos anos antes do começo século XX, o século que depois veria deflagrar a guerra por longo tempo, em cada canto do mundo e em modalidades particularmente monstruosas. Em 1905, enquanto na Rússia ocorria a revolução que estava abalando a autocracia czarista, Tolstoi fazia outra profecia: “A revolução violenta sobreviveu a si mesma” (*ibidem*, pp. 118-19); um ciclo se fechava e outro se abria, no qual a transformação radical da sociedade aconteceria pacificamente. É só lembrar que os desenvolvimentos sucessivos, tanto na Rússia como em outras partes do mundo, desmentiram radicalmente também essa profecia.

Conhecemos as lágrimas e o sangue de onde jorraram, com modalidades e resultados bem diferentes entre si, os projetos de transformação do mundo através da guerra ou da revolução. A filosofia do século XX, a partir do ensaio publicado em 1921 por Walter Benjamin, comprometeu-se com a “crítica à violência” inclusive quando ela tem a pretensão de ser “meio para fins justos” (Benjamin 1982, p. 5); mas o que sabemos nós dos dilemas, das “traições”, das decepções e das verdadeiras tragédias que viveu o movimento que se inspirou no ideal da não violência?

I. Abolicionismo cristão e pacifismo nos Estados Unidos

1. Do cristianismo originário ao pacifismo abolicionista cristão?

Surgiram nos Estados Unidos os primeiros grupos comprometidos em construir um ordenamento político-social sob a égide da não violência. Em 1812, durante as guerras napoleônicas, enquanto os Estados Unidos estão em guerra contra a Grã-Bretanha, um cristão fervoroso (David L. Dodge) publica aquele que poderíamos considerar o primeiro manifesto do movimento não violento que está surgindo: *War Inconsistent with the Religion of Jesus Christ* – este é o título vibrante do livro. A exposição radicaliza ainda mais: é preciso em qualquer circunstância abrir mão da violência e de participar dela, ainda que indiretamente; não se deve nem sequer hesitar em desafiar os governos que não respeitem a lei divina. Sim, "o espírito do martírio é o verdadeiro espírito do cristianismo", e qualquer ato contrário ao "Discurso da Montanha", que pretenda legitimar a violência, deve ser considerado "criminoso" (em Ziegler 1992, pp. 3, 21, 27 e 30-31).

Em 1828, constitui-se a American Peace Society, da qual, dez anos mais tarde, separa-se uma organização de tendência mais radical, a New England Non-Resistance Society. A finalidade expressa do movimento é a volta ao cristianismo originário; todavia, duas declarações programáticas saltam aos olhos. Em primeiro lugar, afirma-se que a mensagem evangélica pode ser recuperada na sua pureza apenas tomando as devidas distâncias em relação ao Antigo Testamento e à motivação que ele apresenta sobre as guerras santas ou guerras do Senhor. Em segundo lugar: Deus não "limitou apenas aos indivíduos os preceitos do Evangelho" que, ao contrário, são válidos também para os Estados; a condenação da guerra e da violência em todas as suas formas deve encontrar sua realização concreta em nível social (Ziegler 1992, pp. 27-28). Assim ficam evidentes as novidades em relação ao cristianismo dos primeiros séculos, no qual não faltavam garantias de continuidade com o Antigo Testamento, e não havia uma condenação do princípio do serviço militar: se os primeiros cristãos, às vezes, renunciavam a ele, era para não fazer um juramento de obediência a um imperador que, na situação de emergência provocada pelas invasões bárbaras, queria ser adorado como uma divindade. E a recusa de fazer juramento queria ser um testemunho de fidelidade ao único e verdadeiro Deus e à religião autêntica, antes que um projeto de construção de uma nova sociedade.

Deve-se acrescentar que, no movimento que estamos examinando, “a abolição da escravatura é parte integrante da doutrina da não resistência”, como declara solenemente a Non-Resistance Society (em Ziegler 1992, p. 75). É mais um elemento de novidade. Não estamos de volta ao cristianismo originário e nem aos quakers. Estes também, apesar de seus méritos, legitimaram por longo tempo a escravidão: William Penn “comprou e possuiu escravos”; nas primeiras décadas do século XVIII, “um governo de maioria quaker da Pennsylvania promulgou leis duras sobre os escravos” (Davis 1971, p. 349). No que diz respeito à política internacional, a violência é rechaçada pelos quakers com o olhar voltado em direção ao Ocidente cristão, como consta do ensaio de 1693, no qual Penn convida a estabelecer “a paz na Europa”, inclusive para combater a ameaça dos turcos (Raumer 1953, pp. 321-41). Ao lermos os abolicionistas pacifistas estadunidenses, ao contrário, descobrimos que eles são motivados, em primeiro lugar, pela Revolução Francesa, que, durante seu desenvolvimento, de um lado abolira a escravidão, de outro vira emergir a esperança pela qual a queda do Antigo Regime teria significado não apenas o fim das guerras de gabinete, mas também das guerras em si.

De Paris, Mirabeau proclamara que, depois da conquista da “liberdade geral”, desapareceriam também “os ciúmes insensatos que atormentam as nações” e brotaria a “fraternidade universal”.[2] Após denunciar o despotismo, a ambição e a sede de domínio das cortes feudais como a causa das guerras incessantes que, até então, haviam dilacerado a humanidade, muitos outros protagonistas da revolução viram perfilar-se a iminente realização do “sonho filantrópico do abade de Saint-Pierre”, ou seja, a paz perpétua.[3] Esse clima espiritual encontrara sua mais alta expressão no ensaio publicado por Kant em 1795, *À paz perpétua*:

> Em uma Constituição na qual o súdito não é cidadão e que, portanto, não é republicana, a guerra torna-se a coisa mais fácil do mundo, porque o monarca não é membro do Estado, e sim proprietário dele, e, por causa da guerra, nada perde dos seus banquetes, das suas caças, das suas casas de férias, de suas festas da corte etc., e portanto pode declarar guerra como uma espécie de jogo de prazer, por causas insignificantes (Kant 1965, p. 294).

Na Europa e no mundo, tudo mudaria com o advento da constituição “republicana” ou representativa, ou seja, com a introdução de um sistema político capaz de controlar o poder de baixo para cima, como acontecera na França.

Aqui estamos diante daquela que, historicamente, é a primeira promessa de realização da paz perpétua na onda de uma revolução e de uma transformação radical das relações políticas. Entretanto, ainda antes do século XX, a dialética das promessas não cumpridas de paz perpétua já se manifesta nos primórdios da história contemporânea. Desde o Termidor, era justamente o país protagonista da revolução que demonstrava um impulso expansionista irrefreável. O caráter problemático do discurso da Revolução Francesa, e do próprio Kant, tornava-se evidente, principalmente no continente americano. Aqui, entre 1812 e 1815, havia uma guerra em que eram protagonistas dois países (Estados Unidos e Grã-Bretanha) que, naquele momento, podiam ostentar a mais avançada Constituição representativa ou “republicana” (no sentido kantiano do termo). Isso não impediu o início das hostilidades, aliás; o conflito progredia com tamanha fúria ideológica a ponto de levar Thomas Jefferson a declarar que ele podia acabar de modo definitivo apenas com o “extermínio” de uma das duas partes em conflito (cf. *infra*, cap. X, item 5).

O projeto de superação da condição de violência e de realização da paz perpétua, fazendo apelo à mudança política e à comunhão das instituições "republicanas", revelara-se uma ilusão: o movimento pacifista e abolicionista cristão não podia senão tomar consciência disso. Não muito diferente é a percepção que mais tarde ecoa no *Anti-Dühring* de Friedrich Engels: "a paz perpétua que fora prometida transformou-se em uma guerra sem fim" (MEW, 20; 239). Contudo, o movimento socialista (Marx e Engels) mantém firme a abordagem dos revolucionários franceses e de Kant: a paz perpétua realiza-se derrubando o sistema político-social no qual o flagelo da guerra está enraizado; só que esse sistema, agora, não é mais identificado no Antigo Regime feudal e absolutista, mas sim na sociedade fundada na opressão de classe, seja ela feudal ou capitalista. A American Peace Society e a Non-Resistance Society, ao contrário, julgam resolver o problema a partir da redescoberta da mensagem cristã "originária", e da sua penetração progressiva na consciência dos homens.

Contudo, os dois movimentos estadunidenses herdam alguma coisa também da Revolução Francesa e do período iluminista que ideologicamente a prepara: é bom não subestimar o significado radical da ruptura com o tema veterotestamentário das guerras do Senhor, que justamente nos Estados Unidos fora repetidamente agitado pelos pastores protestantes com o propósito de apresentar como "santas" as guerras seja contra os peles-vermelhas, seja contra os franceses e os ingleses; de grande importância é também o projeto de construir um ordenamento político não mais caracterizado pela violência, nem no plano internacional, nem no plano interno. Faz pensar, sobretudo, na correlação entre guerra e escravidão. Esta fora legitimada por longo tempo a partir do direito de guerra que o vencedor exerceria sobre o derrotado (por exemplo, em Grótius); Rousseau (autor particularmente caro aos jacobinos) rebatera, denunciando a escravidão como uma continuação do estado de guerra. No ensaio *Para a paz perpétua*, Kant homenageava a Revolução Francesa seja por ter abolido a escravidão nas colônias, seja por ter posto as premissas para a realização do ideal da paz (Kant 1965, pp. 303-305). E no pacifismo abolicionista cristão, atuante nos EUA, a condenação da guerra como expressão mais completa da violência está estritamente entrelaçada com a denúncia da escravidão. É uma denúncia tão clara e intransigente a ponto de os ideólogos do Sul escravocrata tacharam-na de "fanática", os mesmos que não hesitam em comparar os abolicionistas cristãos estadunidenses aos jacobinos franceses.

A agressão dos Estados Unidos ao México, antes da metade do século XIX, confirma o elo indissolúvel entre as duas causas: no Texas ocupado e anexado à república estadunidense, os vencedores reintroduzem a escravidão abolida durante a guerra de independência contra a Espanha. É o momento de glória do movimento pacifista estadunidense, que nesses anos está unido, apesar de suas articulações e divisões internas, pela indignação provocada pela "guerra pela escravidão", por essa "depravação sem escrúpulos" (Ziegler 1992, pp. 109 e 112): os acontecimentos parecem confirmar plenamente a plataforma política e ideal do movimento pacifista no seu conjunto. No âmbito dessa plataforma, ao contrário, permanece na sombra a questão dos peles-vermelhas: a violência sofrida por um povo "pagão" não parece despertar a mesma indignação provocada pela escravidão imposta a um povo amplamente cristianizado.

A época feliz do movimento comprometido com a luta contra a violência da guerra e da escravidão, entretanto, não dura muito tempo. Em breve, aparecem os primeiros sinais de crise: que atitude tomar diante da revolução que, em 1848, investe em toda a Europa? No que diz respeito à França, trata-se de uma convulsão cujo resultado são a abolição definitiva da escravidão nas colônias (nesse entretempo restaurada por Napoleão), e o advento, na metrópole, de uma república comprometida em devolver novamente as esperanças e as promessas de paz perpétua decorrentes da Grande Revolução de 1789. Mas, contrariamente ao que houve por ocasião da guerra entre os Estados Unidos e o México, o compromisso pacifista e o compromisso abolicionista agora se separam: é uma revolução violenta que sanciona a abolição da escravatura e agita a bandeira da paz. A American Peace Society, diante das dificuldades causadas pela nova situação, lança mão de um subterfúgio: alegra-se pelos resultados, mas passa por cima da revolução que os produziu (*ibidem*, p. 126).

2. A repressão dos sepoy: guerra ou operação de polícia?

Os dilemas políticos e morais, removidos precariamente em 1848, apresentam-se de novo de forma mais aguda nove anos mais tarde. Na Índia, os *sepoys* (soldados indianos recrutados pelo poder colonial) provocam uma revolta selvagem e, às vezes, cegamente sanguinária, à qual segue uma repressão não menos feroz e, aliás, sob o signo de uma crueldade mais sistemática. Quem manifesta, com ressonância, indignação de sentido único pelos "horrores" dos insurgentes é Tocqueville, para quem a volta da "barbárie" na Índia seria "desastrosa para o futuro da civilização e para o progresso da humanidade". Naquele momento, o país-líder do Ocidente é chamado a agir com energia para restabelecer a ordem pública na colônia: "Hoje em dia, quase nada é impossível para a nação inglesa, desde que utilize todos os seus recursos e toda a sua vontade."[4]

Os humores que dominam no Ocidente têm influência também na American Peace Society. O argumento da maioria é o seguinte: ainda que o domínio da Inglaterra na Índia tenha origem ilegítima, os governantes têm, contudo, a obrigação de manter a ordem e de fazer com que ela seja respeitada. Em outras palavras, os insurgentes estão errados em lançar mão da violência, em descumprir as normas legais em vigor, em ser – em última instância – foras da lei e criminosos. E, portanto, esta não é uma guerra, mas sim o confronto entre crime comum e forças da ordem: o apoio a estas não prejudica a causa pacifista, a causa de um movimento que surgiu com a tarefa de combater as guerras propriamente ditas, os conflitos armados entre os Estados. Pode parecer uma repetição da atitude tomada em 1848. Na realidade, há, sim, um elemento de continuidade: no primeiro caso, não são devidamente consideradas as guerras civis (as revoluções), no segundo caso, não são devidamente consideradas as guerras travadas pela potência colonial dominante. Por outro lado, não se deve perder de vista o forte elemento de descontinuidade: mesmo com reticências, nove anos antes o movimento revolucionário fora considerado de forma favorável, ao passo que, agora, há um apoio aberto e declarado às forças de repressão; se, em 1848, o princípio geral de não violência fora traduzido em apoio à revolução que prometia a paz perpétua, ainda que de forma incerta e elíptica, agora ele concentra seu foco sobre a violenta rebelião dos oprimidos, sem formular críticas nem mesmo contra as modalidades (brutais) de restabelecimento da ordem.

Não por acaso, ocorre uma dolorosa laceração: a London Peace Society, sociedade irmã que nascera na Inglaterra, não se reconhece na posição da American Peace Society e, dissociando-se, fala em guerra com relação ao conflito na Índia e, portanto, condena inclusive a violência do governo inglês. Aliás, a denúncia agora se concentra, em primeiro lugar, na "ganância e ambição desmedida" da potência colonial, nas suas "agressões descaradas", na sua pretensão de "governar a Índia pela espada" e na "degradação de 150 milhões de pessoas" (Ziegler 1992, pp. 127-28). Ou seja, se uma fração do movimento pacifista recusa-se a subsumir sob a categoria da violência a repressão da revolta, a outra fração desdenha de

lançar mão desse subterfúgio; mas, enquanto afirma condenar as várias formas de violência utilizadas pelas partes em conflito, a London Peace Society acaba, na realidade, por estabelecer uma hierarquização e por apontar o dedo, em primeiro lugar, contra a violência colonialista.

A posição de Marx diante da "catástrofe" não é muito diferente. Mesmo reconhecendo que os insurgentes se tornaram responsáveis por ações horríveis, ele zomba da indignação moral em sentido único manifestada pelo coro do colonialismo e da civilização ocidental superior: "Ainda que abominável, a conduta dos *sepoys* é somente o reflexo, de maneira concentrada, da conduta dos próprios ingleses na Índia", os quais continuam exercendo cruelmente um poder de vida e morte e, muitas vezes, em suas cartas se gabam das infâmias de que são protagonistas (MEW, 12; 285-87).

3. Guerra civil e dilaceração do movimento pacifista

A essa primeira crise do movimento pacifista, que se desenvolveu em ambos os lados do Atlântico, acrescenta-se outra, que se torna cada vez mais grave na medida em que o perigo da Guerra de Secessão se aproxima.

Em 1850, é aprovada a Fugitive Slave Law: ela permite aos proprietários do Sul recuperar os escravos que tinham se refugiado no Norte e representa, para os negros livres, o risco de serem reconduzidos à condição de escravos, caso fossem estigmatizados como fugitivos. É uma nova situação que traz à tona um dilema moral. Por muito tempo, foram os próprios seguidores da "não resistência" que estimularam nos escravos a desobediência pacífica em relação a uma lei injusta e tirânica, aconselhando-os portanto a fugir. Que comportamento é necessário então sugerir aos escravos? Com a entrada em vigor da nova lei, a única esperança deles está na fuga rumo ao Canadá; mas para alcançar a terra prometida da liberdade, eles devem escapar – eventualmente com a ajuda dos abolicionistas brancos – da perseguição das forças da ordem decididas a fazer respeitar a lei e, portanto, comprometidas em capturá--los. Eis que o princípio da não resistência corre o risco de entrar em crise, como confirmam os conflitos que muitas vezes acontecem em ocasião das caçadas organizadas para recuperar o gado humano que fugiu dos seus "legítimos" proprietários. Para não cair na violência, é preciso mudar a linha de atuação e convidar os escravos fugitivos a se entregarem docilmente às forças da ordem e, portanto, ao poder absoluto (e provavelmente à vingança) de seus patrões? Nesse segundo caso, apesar de os abolicionistas cristãos conseguirem preservar a própria pureza e coerência não violenta, eles acabam colaborando indiretamente com a violência da escravidão, ou reescravização, e condenando os escravos fugitivos a uma espécie de martírio obrigatório (Ziegler 1992, pp. 132-37).

É facilmente compreensível o caráter dilacerante do debate que se origina a esse respeito. E a dilaceração se agrava na medida em que a guerra civil, em gestação na União, torna-se manifesta. No Kansas, em 1854, o confronto entre partidários e adversários do instituto da escravidão leva à formação de dois governos opostos e de duas facções armadas hostis. E, mais uma vez, o movimento que se desenvolveu em nome da não violência e da não resistência deve enfrentar um dilema moral. Durante muito tempo, ele tinha pressuposto que a escravidão, estando confinada no Sul, estivesse destinada a se extinguir no final de um processo, que devia ser acelerado o mais rápido possível graças a uma agitação incessante, mas pacífica. Como enfrentar, então, o projeto do Sul, cada vez mais evidente, de expandir pela força das armas a área na qual estabelecer um instituto que, por si só, é sinônimo de violência? Quem se contrapõe a esse projeto são homens e mulheres formados, muitas vezes, pela leitura da imprensa publicada por um movimento que há décadas está na vanguarda da agitação abolicionista: será que este é o momento de deixar sozinhos esses homens e essas mulheres, muitas vezes atacados por quadrilhas provenientes do Sul?

É a questão que atormenta Charles Stearns, um dos personagens mais rigorosos do movimento não violento e abolicionista. Em 1840, ele se recusara a participar da milícia e, ainda, a pagar a multa que recebera por causa da recusa a essa obrigação, acabando na cadeia. Contrariamente a outros expoentes do movimento, mais flexíveis ou mais pragmáticos, Stearns considerava inadmissível o recurso não só à violência propriamente dita, mas também à "força física não injuriosa" utilizada para deter um criminoso. Em setembro de 1855, ele está confiante: "A opção da não resistência e a recusa em obedecer ao diabo podem ser sempre praticadas." Mas não tarda a chegar uma crise irremediável: podem os seguidores da não violência assistir, sem reagir, à expansão da escravidão, assim como ao ferimento mortal daqueles que procuram se opor a tudo isso? Em dezembro daquele mesmo ano, Stearns declara: "Eu não participo dos preparativos da guerra, contudo receio que, se uma luta acontecer, não serei capaz de ficar em cima do muro, vendo meus homens serem mortos, sem que eu pegue uma arma e puxe o gatilho." É o que acontece logo em seguida. No início de 1856, Stearns ultrapassa o Rubicão, mas procura ainda, de forma aventureira, conciliar a profissão de fé não violenta com sua participação na luta armada. Após afirmar que não consegue mais assistir inerte aos assassinatos a sangue frio dos abolicionistas perpetrados em Kansas pelos escravagistas, acrescenta:

> A não resistência proíbe somente de apagar a vida de um ser humano. Mas Deus não estava falando desses demônios: eles são descendentes de Satanás, e devem ser mortos no mesmo modo como se matam leões e tigres. Eu sempre disse que mataria um animal selvagem. Se eu matar esses seres infernais que vêm do Missouri, será pelo mesmo princípio [...] Não deveria fazer isso se fossem inimigos comuns. Mas esses homens não são homens, e sim animais selvagens [...] Como sempre, amo todos os homens, mas esses loucos e bandidos ao mesmo tempo e, além do mais, bêbados, não são homens (em Ziegler 1992, pp. 116-17).

Stearns acredita que sua decisão de lutar de armas na mão contra os escravagistas não está em contradição com o princípio da inviolabilidade absoluta da vida humana, pelo fato de eles não se enquadrarem na categoria de homem: são animais ou demônios. A coerência formal está a salvo, só que a violência está longe de ser diminuída: Stearns, procedendo à desumanização do inimigo, não parece sequer suspeitar que palavras de ordem semelhantes às suas servem de guia ao genocídio dos peles-vermelhas! Em seguida, ocorre a proclamação da secessão por parte do Sul e a formação da confederação escravocrata. A essa altura, ficam claros os termos da escolha que se impõe: acatar o desafio lançado pelos donos de escravos e domar sua rebelião pela força, ou sofrer a perpetuação da violência implícita no instituto da escravidão. Inicialmente, a American Peace Society parece favorável a uma separação não violenta entre as duas partes da União. Aliás, há quem veja nessa perspectiva uma virada na história universal, uma etapa importante rumo à realização da paz perpétua. "Sim" escreve George Beckwith no *American Advocate of Peace*, esta é a ocasião para demonstrar que a guerra pode sempre ser evitada. O país (os Estados Unidos) que deu o exemplo de organização política fundada no autogoverno e na democracia

(passando por cima do destino reservado aos peles-vermelhas e aos negros), pode “apresentar às nações atônitas outra lição mais sublime: uma nação pode ser desmembrada e passar por uma revolução sem derramamento de sangue”. Mas, depois de Fort Sumter, ou seja, depois de a Confederação declarar guerra atacando militarmente e conquistando um quartel da União no território dela, a possibilidade de uma composição pacífica do conflito está comprometida. Não falta quem, dando-se conta de que não há mais espaço para a profissão de fé não violenta, nem no Norte, nem no Sul, foge para Londres. Contudo, essa é uma fuga do país e das próprias responsabilidades que não pode ser universalizada. A American Peace Society, mesmo entre polêmicas e acusações de traição, assume uma posição majoritária a favor de Lincoln.

Para justificar sua escolha, o movimento empenhado em defender as razões da não violência recorre, também nesse caso, à estratégia argumentativa que já encontramos em ocasião da repressão da revolta dos *sepoys*: não se trata de uma guerra, mas de uma rebelião criminosa e de uma justa repressão; mais do que militares no sentido próprio do termo, os soldados da União são policiais da ordem pública em serviço. É um enfoque que suscita alguns comentários irônicos. Trata-se de uma operação policial de dimensões nunca vistas, com a participação de centenas de milhares de homens e com batalhas que se travam durante anos sobre uma ampla extensão de território, provocando um enorme derramamento de sangue. Entretanto, se o exército da União é uma força policial envolvida em uma operação para restabelecer a ordem, segue-se que os soldados da Confederação devem ser tratados como delinquentes comuns, que devem ser perseguidos pela justiça mesmo após o término do conflito armado. Assim, acontece que justamente os pacifistas mais coerentes são os mais propensos a rejeitar qualquer medida de clemência para com os derrotados e, em primeiro lugar, para com o presidente da Confederação (Ziegler 1992, pp. 150-56): de alguma forma, a não violência transformou-se em seu contrário, ou seja, em um adicional recrudescimento e prolongamento da violência.

4. A sofrida evolução de William L. Garrison

Mais complexa e atormentada é a evolução de William L. Garrison, o líder mais prestigioso do movimento abolicionista e não violento. Na época da crise do Kansas, ele critica duramente Stearns e aqueles que se pronunciam a favor da resistência armada contra as quadrilhas provenientes do Sul: quando se justificam afirmando que sua violência é só contra “animais selvagens”, eles argumentam exatamente como os escravistas, que desumanizam os negros para privá--los de sua liberdade; de qualquer modo, fica clara a traição dos princípios evangélicos que impõem “amar” e não “matar” os próprios inimigos (Garrison 1885-89, vol. III, pp. 436-37). Nos anos seguintes, Garrison condena o fato de que os abolicionistas estão “se tornando cada vez mais beligerantes e tendem cada vez mais a repudiar os princípios da paz” e a entregar-se “ao espírito da violência”, atuando em uma “obra sangrenta” e, assim, comprometendo seu “poder moral”. Tudo isso é inaceitável: “Por mais que eu deteste a opressão exercida no Sul pelo senhor de escravos, ele ainda é um homem, para mim sagrado. Ele é um homem, e não é lícito prejudicá-lo nem com a minha mão, nem com o meu consentimento”. Além disso: “Não creio que as armas da liberdade tenham sido e possam ser as armas do despotismo” (*ibidem*, p. 473).

Na noite dos dias 16-17 de outubro de 1859, John Brown, fervoroso abolicionista do Norte e protagonista de uma tentativa desesperada e sem êxito de fazer com que os escravos se rebelassem no Sul, irrompe na Virgínia. É o momento da virada na evolução de Garrison. No órgão da imprensa do movimento dirigido por ele (*Liberator*, do dia 21 de outubro), após definir a empresa de Brown "mal concebida, selvagem e ao que parece insana, embora desinteressada e bem intencionada", Garrison acrescenta:

> Nosso ponto de vista sobre a guerra e o derramamento de sangue, mesmo para a melhor causa, é tão conhecido que é desnecessário repeti-lo aqui; mas ninguém que se vê glória na luta revolucionária de 1776 pode recusar o direito dos escravos de seguir o exemplo dos nossos pais (*ibidem*, p. 486).

Em outras palavras: permanece a condenação do uso da violência por Brown, mas poucos são aqueles que podem fazer isso nos Estados Unidos, onde o culto reservado aos Pais Fundadores, protagonistas da revolução sangrenta iniciada em 1776, é universal! Ou seja: se a Revolução pela independência dos Estados Unidos é justificada, não se vê por que não deveria ser justificada a revolução antiescravista.

Após o enforcamento de Brown, a exultação do Sul pelo restabelecimento da ordem leva Garrison a dar mais um passo à frente:

> Sou um não resistente, um crente na inviolabilidade da vida humana em qualquer circunstância. E, portanto, em nome de Deus, eu desarmo John Brown e qualquer escravo do Sul. Mas não me detenho aqui; se eu fizesse isso seria um monstro. Eu desarmo, ainda, em nome de Deus, qualquer dono de escravos e qualquer tirano no mundo […] Sou um não resistente e não apenas desejo, mas trabalhei incessantemente para realizar uma abolição pacífica da escravidão, através de um apelo à razão e à consciência do proprietário de escravos. E, todavia, como homem de paz e homem de paz "radical", desejo o sucesso de qualquer insurreição de escravos no Sul e em qualquer outro país escravocrata […]

> Onde quer que haja um conflito entre oprimidos e opressores e ambas as partes estiverem armadas, Deus sabe que meu coração há de estar com o oprimido e sempre contra o opressor. Portanto, depois que as insurreições de escravos começaram, não posso senão desejar o sucesso de todas elas. Agradeço a Deus quando homens, que acreditam em seu direito e dever de empunhar armas carnais, são tão avançados o ponto de empunhar essas armas do despotismo e utilizá-las em favor da liberdade. É uma indicação de progresso e um sinal positivo de crescimento moral. É um caminho que se eleva na direção da sublime plataforma da não resistência; é o método de Deus para que possa chegar sobre a cabeça do tirano a sua punição. Em vez de ver homens carregando suas correntes com espírito covarde e servil, como homem de paz eu preferiria vê-los quebrando a cabeça do tirano com suas correntes (*ibidem*, pp; 491-92).

Na medida em que é possível orientar-se nesse labirinto de dúvidas, oscilações e lacerações, podemos sintetizar assim a orientação que vem à tona: a não resistência continua sendo a plataforma "sublime" e, aliás, divinamente inspirada; nesse

sentido, apesar de suas nobres intenções e de seu comportamento heroico, Brown é culpado com uma culpa. Mas que atitude assumir na eventualidade de uma insurreição de escravos, empreendida de forma autônoma? Nesse caso, os escravocratas têm menos ainda o direito de posar como guardiães da lei e da ordem contra os ataques lançados pelos partidários da violência; na realidade, as autoridades do Sul, cujo compromisso é manter o *status quo*, não são menos violentas do que os escravos comprometidos em subvertê-lo. E, diante de um conflito onde ambas as partes lançam mão das "armas carnais", é possível fazer uma escolha apenas distinguindo entre opressores e oprimidos, e desejando a vitória aos segundos. Estes, além disso, levantando-se, ainda que de modo imaturo e vergonhoso, contra um instituto que é a expressão mais concentrada da violência e da violação da lei divina, demonstram uma sensibilidade moral de que estão alheios não apenas os proprietários de escravos, mas também aqueles que baixam a cabeça diante da injustiça. Nesse sentido, a violência dos revoltosos constitui, apesar de tudo, um progresso moral, e talvez seja até o instrumento divino para punir uma perversidade intolerável.

Depois de Fort Sumter, Garrison não tem mais dúvidas. A onda de indignação patriótica e de furor bélico, provocada no Norte pelo ataque das tropas do Sul, vê plenamente partícipe o ex-teórico da não resistência, que assim exulta: "Um levante desse tipo em toda cidade, vila e aldeia do Norte, sem distinção de seita ou partido, parece semelhante a uma ressurreição da morte geral." A linguagem evangélica, agora, não serve para condenar qualquer forma de violência, mas sim para expressar o entusiasmo pelo comunitarismo de guerra:

> A poderosa corrente de sentimentos populares avança agora, tão avassaladora, rumo ao Sul com a força e o ímpeto de mil Niagaras, em conflito direto com o Poder Escravocrata altivo e pérfido que por tanto tempo governou a república com mão de ferro para seus fins mesquinhos e satânicos.

A não resistência deu lugar à violência, e a uma violência ulteriormente alimentada pelo furor teológico: se os secessionistas e escravocratas são satânicos, Lincoln, os soldados e o povo do Norte, que "estão se fundindo em um gancho mortal contra a oligarquia escravocrata do Sul", configuram-se como "instrumentos nas mãos de Deus" (*ibidem*, vol. IV, pp. 19 e 21). As condenações pela fúria da guerra são inúteis e inoportunas. Durante muito tempo os abolicionistas tinham advertido a nação: se ela não libertasse os escravos, "um Deus justo a visitaria com tribulações e flagelos proporcionais à sua grande iniquidade". Nessa perspectiva, até as violações eventuais do *jus in bello* [direito na guerra, n./t.], das normas que impõem o respeito pelos presos e pela população civil, parecem encontrar uma justificação ou consagração teológica. Em todo caso, Garrison pronuncia-se a favor da punição exemplar daqueles que se tornaram culpados de "perfídia, perjúrio, traição mais sinistra pelo pior dos propósitos" (*ibidem*, pp. 23 e 24).

O percurso do líder do movimento, comprometido com a causa da abolição da escravidão e da não resistência, remete ao sofrimento de toda uma geração. Considere-se Harriet Beecher Stowe, autora da obra *A cabana do Pai Tomás*. O protagonista era um escravo que, evangelicamente, limitava-se a dar a outra face ao patrão branco que o esbofeteava. Todavia, o romance terminava evocando a "profecia" que "une de forma assustadora o dia da vingança com o dia da redenção" e lembrando "aquela lei implacável pela qual a injustiça e a crueldade atraem sobre as nações a ira do Deus todo-poderoso". Não é, pois, de estranhar que Beecher Stowe, com a eclosão da Guerra de Secessão, assuma como modelo Nat Turner (Paludan 1998, p. 26), o escravo rebelde mais famoso da história dos Estados Unidos: rebelara-se em 1831, com a convicção de ouvir uma voz divina que o chamava a realizar a "grande obra" de emancipação dos escravos negros, sem hesitar em derramar o sangue dos opressores brancos; capturado e derrotado, enfrentara a morte com coragem e sem demonstrar sinais de remorso.

Nos casos analisados nesse item, como em Stearns, ao final de um percurso mais ou menos atormentado, a rejeição do princípio da violência transforma-se na consagração teológica, mais ou menos acentuada, da própria violência.

5. A luta armada como "mal menor"

Talvez Henry David Thoreau (1993, p. 44) se revele mais pacato e, diferenciando-se em relação à maioria do movimento pacifista, assuma um tom leigo e seja mais propenso a um culto da natureza de tendência pagã. Quando ocorreu a invasão do México pelos Estados Unidos, ele também conclamara para opor resistência "à guerra e à escravidão". Não era possível ficar inertes:

> Quando um sexto da população de uma nação, que se comprometeu em ser o refúgio da liberdade, é formado por escravos, e todo um país é invadido injustamente e submetido por um exército estrangeiro que impõe a lei marcial, reputo que os homens honestos devem rebelar-se sem demora e fazer a revolução.

A revolução que ele invoca não era a revolta armada, mas sim a "desobediência civil" (*civil disobedience*), a nova técnica de luta que intitulava o ensaio aqui citado.

Thoreau, contudo, utilizava expressões bem mais radicais: "Esse povo tem de acabar com a escravidão e com a guerra contra o México, mesmo que isso devesse custar sua própria existência como povo." Era questão de conduzir uma "revolução pacífica", caso ela fosse "possível". E se a severidade do conflito tivesse provocado um derramamento de sangue? O remédio não teria sido pior do que a doença? A resposta não demorou a chegar: "A culpa é do próprio governo se o remédio for pior do que a doença. É ele que o torna pior" (*ibidem*, pp. 45, 52-53 e 58). Em suma, a violência mais grave era a escravidão secular dos negros, que se tornava mais grave ainda depois da guerra que visava arrancar territórios do México, introduzindo ali novamente a escravidão. A partir de uma oposição tão radical contra o poder escravocrata, Thoreau não tem dificuldade em passar da "desobediência civil", entendida como "revolução pacífica", ao decidido apoio moral e político a Brown, o

profeta armado da almejada revolta dos escravos do Sul.

Naqueles anos, quem assume uma atitude mais lúcida e sóbria seja talvez Angelina Grimké. Tomando posição a respeito da lei sobre os escravos fugidos e sobre os conflitos agudos causados por ela, essa militante de tradição quacker teoriza, de maneira sincera e sóbria, sobre a violação inevitável, naquelas circunstâncias, do princípio geral da não violência. Como explica em uma carta enviada a Garrison, criou-se uma situação trágica, em que se manifesta uma forte contradição entre dois valores igualmente absolutos e irrenunciáveis e entre os quais, entretanto, é preciso fazer uma escolha:

> Embora o derramamento de sangue humano repugne profundamente ao meu espírito […], para mim é bem mais repugnante abandonar passivamente uma vítima indefesa ao destino do escravo […] Nesse caso, parece-me, é como se tivéssemos de escolher entre dois males e tudo o que podemos fazer é escolher o menor, batizando a liberdade no sangue, se assim tem de ser […] Atualmente, meu desespero é total diante da possibilidade de fazer com que a justiça e a humanidade triunfem sem derramamento de sangue. Uma guerra temporária é um mal incomparavelmente menor do que a escravidão permanente (em Ziegler 1992, p. 134).

Ainda faltam alguns anos para a Guerra de Secessão, que, entretanto, de alguma forma agora é evocada. A teorização consciente do uso inevitável da violência faz com que Grimké evite a criminalização ou desumanização dos inimigos, resultado a que chegam, ao contrário, os seguidores da não violência, empenhados em guardar sua coerência formal e impulsionados por essa preocupação de assimilar os inimigos a criminosos comuns, a animais selvagens ou a instrumentos de Satanás. De qualquer forma, salta aos olhos o paradoxo pelo qual Grimké considera “mal incomparavelmente menor” um conflito armado que causa mais vítimas estadunidenses do que dois conflitos mundiais juntos.

II. Do abolicionismo pacifista a Gandhi e a Tolstoi

1. A Índia desde a revolta dos sepoys à não violência de Gandhi

O movimento pacifista estadunidense, mesmo entrando irremediavelmente em crise com a Guerra de Secessão, continua exercendo sua influência no século XX. Gandhi, ao professar o ideal da não violência, homenageia Thoreau em 1907, celebrado como campeão da "desobediência civil" e definido como "um dos maiores homens, de moralidade incomparável, que os Estados Unidos já conheceram" (CW, 7; 279).

A passagem do movimento não violento dos Estados Unidos à Índia é facilmente compreensível. No âmbito do Império Britânico, os escravos negros emancipados são substituídos, desde 1833, pelos *coolies* indianos (e chineses) que, em última análise, são escravos há muito tempo. Principalmente, a partir da revolta dos *sepoys*, aos olhos dos colonizadores ingleses, os indianos tornam-se para todos os efeitos *niggers*, membros de uma raça inferior e capazes de todo tipo de barbárie. Ao contrário dos afro-americanos, o povo indiano de cor não pode esperar pelos abolicionistas e pelo exército do Norte: no auge de sua potência e de sua glória, o Império Britânico tem o apoio firme dos ingleses. Por outro lado, as eventuais ambições revolucionárias foram congeladas pela lembrança da terrível repressão que se seguira à revolta de 1857. Os oficiais ingleses tinham-se vangloriado, em suas cartas, do poder de vida e de morte exercido de forma soberana e, às vezes, divertida sobre os indianos. Marx chamara a atenção sobre algumas dessas cartas: "Exercemos a lei marcial montados a cavalo e todo negro que encontramos é enforcado ou fuzilado"; "não passa dia sem que enforquemos de 10 a 15 negros". Frequentemente, foram mortos habitantes pacíficos; como reconhecera um oficial inglês em uma carta publicada pelo "Times", "colocados diante dos indígenas, os soldados europeus se transformam em demônios (MEW, 12; 286-87).

O quadro aqui esboçado é confirmado pela historiografia contemporânea: na comunidade inglesa da Índia, a alegria pela "destruição dos inimigos da nossa raça" fora geral. A mulher de um oficial escrevera em seu diário: "Só posso olhar com profundo respeito o dia da vingança, quando nossas mãos serão mergulhadas no sangue dos nossos inimigos e ficarão vermelhas também as línguas dos nossos cães." A eliminação física dos bárbaros não fora considerada suficiente. Antes de sofrer a execução, os *sepoys* capturados tinham sido obrigados a ajoelhar-se e a lamber o sangue que fora derramado pelo massacre cometido por eles e que ainda molhava o chão. Era um gesto particularmente repugnante para os hindus de casta superior e alguns deles tinham-se resignados a sofrer tal humilhação só após terem sido açoitados longa e impiedosamente (Herman, 2008, pp. 7-12).

Em geral, a revolta dos *sepoys* deixara atrás de si só um imenso rastro de sangue e de ódio e, longe de produzir uma melhoria na condição dos indianos, havia ulteriormente piorado. Uma tragédia semelhante não devia mais ocorrer. Ainda mais que também o quadro internacional confirmava a invencibilidade do Império Britânico (e do Ocidente como um todo). Em 1898, com a batalha de Omdurman, a Grã-Bretanha consegue submeter novamente o Sudão, que anteriormente derrotara os ingleses e conquistara a independência. Agora, os brancos super-homens sentem a necessidade de resgatar a humilhação sofrida: não se limitam a acabar com os inimigos horrivelmente feridos pelas balas dundum. Devastam o túmulo do Mahdi, inspirador e protagonista da resistência anticolonial: seu cadáver é decapitado; enquanto o resto do corpo é jogado no Nilo, a cabeça é transportada como um troféu (cf. Losurdo, 2007, cap. I, item 8).

Dois anos mais tarde, com a revolta dos *Boxers*, a China tenta livrar-se do jugo colonial que cada vez mais pesa sobre ela, e também nesse caso a repressão conjunta das grandes potências "civis" (entre as quais a Grã-Bretanha) revela-se implacável e irresistível. É nessa ocasião que o imperador alemão Guilherme II convoca suas tropas a se comportarem de tal forma que nenhum chinês nunca mais ouse encarar um alemão.

Analogamente, no final do século XIX, a comunidade inglesa na Índia convida o povo indiano a nunca esquecer que "um europeu – um homem branco –, a qualquer lugar que ele vá, representa a raça dominante" (Herman, 2008, p. 33). Com efeito, a lição implícita na repressão da revolta dos *sepoys* ainda está viva. Gandhi, em sua *Autobiografia*, relembra um episódio da sua infância e adolescência. "Estava em voga uma cantiga popular" que se interrogava com temor reverencial sobre as razões da incontestável supremacia do Império Britânico: "Olhai o poderoso inglês,/Domina o pequeno indiano" (A, 106-107/31-32). Compreende-se, então, a referência à "desobediência civil" de Thoreau, da qual é ignorada ou calada a reiterada celebração de Brown, do abolicionista que sonhava em promover e dirigir a revolta armada dos escravos do Sul.

Por outro lado, Gandhi insiste nas raízes endógenas de seu pensamento político. Em uma carta do mês de setembro de 1935, aquele que, nessa altura, já se tornou o líder indiscutível do movimento pela independência indiana, afirmará: "A não violênca foi sempre parte integrante da nossa luta" (CW, 67; 400). A *Autobiografia* publicada dez anos antes esclarece os termos da questão: já recebida no âmbito familiar, a "fé no vegetarianismo aumentou cada dia mais" e ganhou força filosófica durante sua estadia em Londres, como estudante de direito, de 1888 até 1891. Na capital inglesa, Gandhi entra em contato com círculos vegetarianos e teosóficos, revoltados com o domínio violento exercido no Ocidente em detrimento do mundo animal e humano, e comprometidos em buscar uma alternativa a tudo isso no Oriente, na antiga sabedoria indiana, principalmente no jainismo, permeado pela fé na *ahimsa*, a não violência que deve ser praticada para com todo ser senciente (A, 128 e 142/56-57 e 73).

Depois dos estudos londrinos e um breve retorno à Índia, segue a longa permanência na África do Sul: aqui Gandhi, durante a luta contra as discriminações e as humilhações impostas à comunidade indiana, funda em 1906 a *Passive Resistance Association*, que mais tarde receberá o nome de *Satyagraha Association*, lançando mão de um substantivo hindi que pretende ser mais combativo e que significa uma força não resultante da violência, e tampouco só da renúncia a ela, mas sim, em primeiro lugar, do apego tenaz à verdade e do respeito incondicionado pela vida. Agora, a plataforma teórica e o projeto político do novo movimento são suficientemente claros: como destaca uma intervenção do dia 3 de dezembro de 1907, é preciso saber "resistir a qualquer custo" à opressão e às humilhações do poder colonial, mas "na forma mais pacífica" (CW, 7; 389).

2. A não violência à prova das guerras do Império Britânico

O fato de a homenagem à *ahimsa* ser clara e inequívoca não significa, contudo, que as posições assumidas por Gandhi em relação aos conflitos armados no tempo histórico da sua existência sejam marcadas coerentemente pela condenação do recurso à violência. Muito pelo contrário. O século XX começa com a revolta anticolonial dos *Boxers* na China e com a expedição conjunta das grandes potências decididas a dar uma punição exemplar. Lenin denuncia as infâmias de uma autointitulada "missão civilizatória" desencadeada, inclusive, contra "chineses desarmados" e que não se detém "diante do extermínio de mulheres e crianças" (LO, 4; 407). Na Itália, com a mesma dureza se expressa a revista do socialismo reformista "Critica Sociale", que fala de comportamento "brutal e canibalesco" (Negro, 1901, p. 8). Gandhi, ao contrário, destaca positivamente a forte presença dos soldados indianos no corpo de expedição inglês. Em junho de 1905 ele aclama com entusiasmo a vitória do "heroísmo épico" do Japão sobre a Rússia: quem decidiu o destino da guerra foram "a unidade, o patriotismo, e a determinação de vencer ou morrer" demonstrados pelo país asiático (CW, 4; 316 e 313).

É verdade, ainda estamos antes da profissão de fé não violenta explícita. Porém, três anos mais tarde – então, já fora fundada a Associação que levanta a bandeira da "resistência passiva", ou seja, do *Satyagraha* – Gandhi continua a celebrar a vitória militar do Japão e coloca esta celebração no final de um artigo que já no título quer homenagear o novo princípio (ainda *Satyagraha*):

> Quando os corajosos heróis japoneses obrigaram a Rússia a comer a poeira do campo de batalha, o sol despontou no Leste. Ele já brilha em todas as nações da Ásia. Nunca, nunca mais os povos do Oriente deixarão sem resposta os insultos lançados pelos brancos arrogantes (CW, 8; 405).

O suposto resgate dos povos de cor – assim é interpretada a ascensão do Império japonês – não acontece de modo pacífico e, aliás, é feito violando sem hesitação o direito internacional: ao ataque à frota russa ancorada em Port Arthur não antecede uma declaração de guerra (o Império do Sol Nascente terá a mesma falta de escrúpulos dezenas de anos mais tarde em Pearl Harbor); isso, entretanto, não impede Gandhi de louvar os vencedores. Deve-se destacar, contudo, que a leitura da ascensão do Japão segundo a ótica do resgate dos povos de cor é, naqueles anos, bastante comum. Permanece que as posições assumidas, e até agora examinadas, dificilmente podem ser consideradas respeitosas do princípio da não violência.

Concentremos agora nossa atenção nos conflitos com que Gandhi teve de confrontar-se mais diretamente. Trata-se de três guerras (inclusive os dois conflitos mundiais) e de uma revolta armada. A primeira guerra é aquela que, na África do Sul, de 1899 a 1902, vê os soldados do Império Britânico lutarem contra os colonos holandeses, os bôeres. Gandhi e os indianos influenciados por ele participam do conflito como voluntários para recuperar e transportar os feridos ingleses, ganhando até condecorações militares. Nesse caso, é respeitado o princípio da não violência? Mais tarde, na sua *Autobiografia*, o líder indiano escreverá:

> Aquele que espontaneamente colaborar com uma gangue de bandidos, sendo mensageiro ou sentinela, ou cuidando de suas feridas, é tão culpado pelo crime quanto os próprios bandidos. Na mesma forma, aqueles que na guerra só cuidam dos feridos não podem ser eximidos da culpa de ter participado da guerra (A, 352/316).

A Grã-Bretanha, diante da dificuldade causada pela feroz resistência em massa dos bôeres, prende multidões, sem poupar mulheres e crianças, em campos de concentração, onde a mortalidade é muito alta, despertando indignação e protestos em nível mundial. A realidade terrível dos “campos de concentração” não passa despercebida a Gandhi, que enfatiza os “sofrimentos indizíveis” a que estão submetidas as mulheres bôeres que são prisioneiras (CW, 34; 18 e 63). Apesar disso, os primeiros passos de uma instituição destinada a desempenhar um papel infausto na história do século XX não provocam nele qualquer reconsideração.

Gandhi, após ter ficado do lado do Império Britânico na guerra contra os bôeres, alguns anos mais tarde apoia os bôeres e o Império Britânico na província de Natal, durante a repressão ao povo zulu, oprimido cruelmente pelo colonialismo. A resposta do poder é “extremamente brutal e selvagem”: “os zulus são ceifados pelas metralhadoras, açoitados e enforcados, ou feridos e deixados morrer” sem socorro. Quem é atingido – é o próprio Gandhi quem fala – são também os “suspeitos”: “o general condenara-os à flagelação; esta provocara chagas terríveis que, não sendo curadas, supuravam” (A, 325/287). O líder indiano, contudo, não tem dúvidas. Assim ele explica sua posição:

> Eu não guardava rancor contra os zulus, que nunca fizeram mal aos indianos, mas tinha minhas dúvidas sobre a “rebelião” em si, em todo caso eu achava

que o império inglês existia para o bem do mundo, minha lealdade sincera impedia-me até mesmo de desejar--lhes o mal. A legitimidade ou ilegitimidade da "rebelião", por isso, não teria influenciado minha decisão (A, 323-24/285-86).

De fato, nem mesmo as experiências traumáticas conseguem abalar esta decisão: "Quando alcançamos o teatro da 'rebelião', me dei conta de que nada podia justificar uma expressão semelhante; não havia nenhum tipo de resistência" (A, 324/286). Na realidade, tratava-se de uma "expedição punitiva", ou seja, de "uma guerra estranha e pequena contra uma população desarmada" (Chadha, 2000, p. 117). E, contudo, como no tempo da guerra contra os bôeres, Gandhi considera uma deserção das suas obrigações civis permanecer do lado de fora: "Percebi que tinha que me colocar à disposição do governo do Natal" (A, 244/195). Entra em ação o "Corpo Sanitário Indiano", plenamente enquadrado no exército colonial. "O oficial comandante médico nomeou-me provisoriamente sargento--maior, enquanto dois homens escolhidos por mim foram nomeados sargentos, e um terceiro, cabo. Além disso, o governo nos deu as fardas" (A, 324-25/285-87). É verdade que esse Corpo, naquelas circunstâncias, acaba assistindo principalmente os zulus; mas não se deve perder de vista o fato de que Gandhi, nessa ocasião, pensa em uma intervenção direta na guerra: exortará seus conterrâneos a alistarem-se como voluntários e tentará convencer (inutilmente) as autoridades a armar os voluntários indianos.

É possível tirar uma conclusão. O primeiro Gandhi, enquanto considera a guerra do Japão contra a Rússia do ponto de vista do resgate dos povos coloniais e com um juízo de valor positivo, remove suas simpatias anticolonialistas quando está em jogo o Império Britânico. O fato é que, em ambos os casos, não há qualquer condenação da violência como tal, o que é confirmado pela atitude que ele assumiu durante o primeiro conflito mundial.

3. A participação na I Guerra Mundial como "mal necessário"

Vindo da África do Sul, Gandhi chega a Londres no dia 4 de agosto de 1914, o dia em que o governo de Sua Majestade declara guerra à Alemanha. Apesar do alinhamento do partido trabalhista e dos sindicatos (*Trade Unions*), na Inglaterra há quem procure resistir à onda chauvinista e denuncia o "crime horrível" de uma "guerra travada pela iniquidade": são os seguidores do "pacifismo cristão" e, mais em geral, aqueles que são inspirados pela convicção moral segundo a qual a violência é "pecado"; são principalmente os militantes do Indipendent Labour Party, desobedientes em relação ao alistamento obrigatório e "colocados na cadeia como partidários da objeção de consciência" (Miliband, 1968, pp. 47-50). Mesmo depois da invasão da Bélgica pelo exército alemão – um acontecimento que reforça na Inglaterra o fervor "patriótico" –, apesar de enfraquecidos, os defensores da "não resistência" não desistem.[5]

Os ambientes que demonstravam hostilidade ou mal-estar diante do massacre da guerra não deviam ser totalmente desconhecidos por Gandhi que, durante seus estudos em Londres, frequentara círculos críticos do culto da violência censurado ao Ocidente. Entretanto, por ocasião do primeiro conflito mundial, o líder indiano não parece ser perturbado por dúvidas e ansiedades. Mais tarde, na sua *Autobiografia*, ele escreve:

> Eu pensava que os indianos residentes na Inglaterra tivessem que fazer o próprio dever, os estudantes ingleses tinham-se alistado como voluntários no exército e os indianos não tinham que se furtar disso. Houve muitas objeções, observou-se que havia muita diferença entre os indianos e os ingleses, nós éramos escravos e eles patrões. É dever de um escravo colaborar com o patrão quando ele precisa? (A, 349/313).

Gandhi, prosseguindo sua política de colaboração com o governo de Londres, distancia-se seja daqueles que, por questões de princípio, recusam a violência da guerra, seja daqueles que querem aproveitar essa oportunidade para dar um impulso ao movimento para a independência da Índia. Na sua *Autobiografia* é possível ver como o líder indiano argumenta contra os primeiros:

> Todos concordávamos em que a guerra era imoral: eu não concebia a vingança contra quem me prejudicava, portanto, não devia participar da guerra, mais ainda porque não sabia se o motivo do combate era válido ou não.

Mas por que, então, Gandhi decide participar da guerra e quer empurrar os companheiros e os amigos relutantes, isto é, decididamente contrários à guerra, nessa direção? Há duas razões apresentadas pela *Autobiografia*:

> O mesmo raciocínio que eu fizera quando da participação na guerra bôer fora determinante. Eu bem sabia que a guerra não pode ser conciliada com o ideal da não violência. Mas nem sempre podemos conhecer claramente qual é nosso dever, muitas vezes quem procura a verdade é obrigado a tatear na escuridão (A, 351/315).

Seria fácil objetar que a dificuldade para se orientar quanto à natureza e ao significado da enorme carnificina deveria ter induzido à cautela e ao distanciamento crítico; e, de qualquer forma, não é compreensível por que a dúvida é resolvida em prol de um lado do conflito ao invés do outro. Mas vejamos a segunda razão:

> A teoria da não violência é complexa: nós somos seres mortais indefesos, envolvidos na violência (*himsa*). O dito segundo o qual "a vida vive da vida" possui um significado profundo, o homem não pode viver nem um momento sem cometer violências em nível consciente ou inconsciente. O fato de ele ser vivo – de ele comer, beber e se locomover – implica necessariamente a *himsa*, ou seja, uma destruição de vida, ainda que mínima […]. Além disso, sendo

que a base da *ahimsa* é a harmonia da vida, o erro do indivíduo envolve todo mundo e, por isso, o homem não pode se libertar da violência. Na medida em que ele for um ser social, não poderá evitar a violência que a própria vida social implica (A, 351/315-16).

Analisando bem, estamos diante do argumento clássico do darwinismo social. Não é possível escapar da violência: ela constitui um fenômeno universal e onipresente, e não vale a pena usar muitas sutilezas em relação à violência infligida intencionalmente a um homem que, por sua vez, com seu próprio movimento, inflige a morte a outros seres vivos (por exemplo, as formigas ou os insetos)! Por outro lado, devido ao envolvimento de todos os seres humanos com uma violência absolutamente inevitável, não é possível identificar responsabilidades determinadas. Em todo caso – termina Gandhi em uma carta do dia 6 de julho de 1918 – "em circunstâncias excepcionais a guerra pode ser um mal necessário (*necessary evil*), assim como o corpo é" (CW, 17; 124).

Ainda deve ser explicado por que o líder indiano tomou posição em favor da Inglaterra e contra a Alemanha, ou não aproveitou o conflito pela hegemonia entre essas duas grandes potências para impulsionar a luta pela independência de seu país. A *Autobiografia* assim argumenta:

Se queríamos melhorar nossa condição com a ajuda e a colaboração dos ingleses, era nosso dever ganhar seu favor ficando a seu lado no momento da necessidade [...]. Os amigos que não concordavam comigo achavam que tinha chegado o momento de apresentar corajosamente as exigências indianas, e de melhorar nossas condições.

A meu ver, não devíamos tirar vantagem da derrota inglesa, eu achava mais conveniente, a longo prazo, não insistir nos nossos pedidos até a guerra acabar; por isso, reiterei meu ponto de vista e convidei quem quisesse para se alistar como voluntário. O resultado foi bom, de fato, praticamente todas as províncias e todas as religiões foram representadas (A, 349-50/313-14).

Em outras palavras, Gandhi, quando da deflagração da guerra, se compromete com uma ação dúplice e convergente: o recrutamento dos voluntários para o exército britânico e a suspensão de qualquer agitação que possa enfraquecer o esforço de guerra do governo central. À "trégua oficial" promovida pelas *Trade Unions* e pelo partido trabalhista oficial (Miliband, 1968, p. 46) corresponde aquela que poderíamos definir como trégua na agitação nacional ou nacionalista.

Gandhi não permanece por muito tempo em Londres. Mas seu retorno à Índia não marca o fim ou a diminuição do apoio ao esforço de guerra do governo imperial. Muito pelo contrário. Ele se compromete a recrutar quinhentos mil homens para o exército britânico e faz isso com tamanho zelo que escreve ao secretário pessoal do vice-rei: "Tenho a impressão de que, se eu me tornasse vosso recrutador-chefe, poderia encher vosso exército de homens" (CW, 17; 12). E, dirigindo-se tanto aos seus compatriotas quanto ao vice-rei, de forma até obsessiva, acerca da disponibilidade ao sacrifício a que o povo é chamado, afirma: é preciso "oferecer nosso apoio total e irrestrito ao Império"; a Índia deve estar pronta para "oferecer na hora crítica todos seus filhos em sacrifício ao Império", a "oferecer todos seus filhos idôneos como sacrifício para o Império nesse seu momento crítico"; "temos de dar cada homem de que dispomos para defender o Império" (A, 424-25/403-404; CW, 17; 8). Com coerência (bélica) férrea, Gandhi deseja que também seus filhos se alistem e participem da guerra (Herman, 2008, p.

236).

Levantam-se vozes do povo que acusam o líder de traição: "Você se consagrou à *ahimsa*, como pode pedir-nos de ir à guerra?" (A, 423/401). Essas objeções, porém, são silenciadas assim: "Como as coisas estão, estou absolutamente certo ao convidar todo indiano a alistar-se, dizendo-lhe, ao mesmo tempo, que ele é chamado a comportar-se de tal forma e não pelo prazer do sangue, mas para aprender a não temer a morte." Por outro lado:

> Não há nenhum discurso meu para o recrutamento em que eu tenha dito: "Partamos e matemos os alemães." Meu lema é: "Partamos e morramos pela causa da Índia e do Império." E tenho a impressão de que, se a resposta ao meu apelo for arrebatadora e todos nós formos para a França e ajudarmos a vencer os alemães, então a Índia poderá fazer com que se ouça sua reivindicação e poderá ditar uma paz duradoura (CW, 17; 123).

Em vez de seguir uma política de não violência, Gandhi empurra camponeses desavisados a participar de um conflito que está acontecendo a milhares de quilômetros longe de suas casas, e que aparece como um massacre sem sentido para os diversos representantes do movimento antimilitarista e revolucionário que está organizando. Na Índia há também quem considere Gandhi como "o sargento recrutador" a serviço do Império: mas aquele que é ridicularizado nesse modo não se deixa impressionar (Herman, 2008, p. 235). Vimos que ele mesmo se autodefine "recrutador-chefe". A *Autobiografia* destaca: "Tivemos de andar cerca de 20 milhas por dia [...] A campanha pelo recrutamento quase acabara com minha saúde" (A, 422 e 426/401 e 405).

4. A ideologia da guerra em Gandhi

A categoria do "mal necessário", ainda que utilizada pelo próprio Gandhi, não esclarece adequadamente a atitude que ele assumiu em relação à guerra e à vida militar em geral. Significativo é o balanço traçado, em janeiro de 1902, a respeito da participação indiana na guerra entre ingleses e bôeres:

> Enquanto hindu, não creio na guerra, mas há algo que pode parcialmente reconciliar-me com ela, e é a rica experiência que ganhamos no *front* de combate. Certamente, não foi a sede de sangue que impulsionou milhares de homens no campo de batalha [...] Eles acorreram para o combate porque era seu dever. E quantos espíritos livres, rudes, selvagens se transformaram assim em meigas criaturas de Deus! (CW, 2; 440-41).

O valor pedagógico da guerra é reafirmado com força no final de junho de 1906, quando Gandhi apela a seus compatriotas para que constituam um corpo de voluntários que deveriam participar da repressão aos "cafres rebeldes", ou seja, aos zulus:

> Um homem que corre para o *front* de guerra deve estar treinado para suportar duras privações. É obrigado a cultivar o costume de viver em camaradagem com um grande número de homens. Aprende facilmente a se virar com comida simples. É obrigado à regularidade. Adquire o costume de obedecer a seus superiores com prontidão e sem discutir. Além disso, aprende a disciplinar o movimento de seus membros. E deve aprender também a viver em um espaço limitado em conformidade com as regras de saúde. Há casos conhecidos de homens inquietos e rebeldes que foram para o *front* de combate e voltaram transformados e plenamente capazes de controlar seu espírito e seu corpo.

> Para a comunidade indiana, correr para o campo de batalha deve ser uma tarefa fácil; de fato, muçulmanos ou hindus, somos homens com uma profunda fé em Deus. Temos um profundo senso do dever [mais do que os ateus] e, por isso, deveria ser mais fácil para nós o alistamento como voluntários. Não somos dominados pelo medo, quando centenas de milhares de homens morrem de fome ou de peste [...] Por que deveríamos temer a morte que pode sobrevir no campo de batalha? (CW, 5; 273).

Participação na guerra e na vida militar como momento essencial da formação de uma virilidade madura, consciente e rica: é um motivo essencial da ideologia da guerra, da Kriegsideologie, que durante o primeiro conflito mundial consolida-se principalmente na Alemanha (seus inimigos preferem apresentar-se como protagonistas da cruzada convocada para democratizar os Impérios Centrais). Àqueles que relutam em tomar posição contra os bôeres, que poderiam sair vitoriosos no final, Gandhi responde com dureza: esses cálculos são um sinal de "gente efeminada" (CW, 34; 63). Estamos tão longe do ideal da não violência comumente entendido, que Gandhi expressa admiração pelas virtudes militares não só dos ingleses, mas também dos inimigos: eles "combatem bravamente no campo de batalha" e "não precisam de exercícios elaborados, porque guerrear é característica de todo o povo"; e este, quando vê que sua liberdade corre perigo, está pronto "ao combate como um homem só". Também as mulheres dão prova de grande "coragem", "não temendo a viuvez e não gastando tempo pensando no futuro". Um povo inteiro "lê com admiração o Antigo Testamento e as descrições das batalhas que estão nele": em Gandhi, nem mesmo a referência bíblica às guerras do Senhor provoca reservas (CW, 34; 17-18). Ou seja, a violência (e a violência praticada ou sustentada por todo um povo, inclusive as mulheres), longe de ser condenada como tal, é apreciada independentemente de perseguir objetivos de guerra quando é sinônimo de coragem e heroísmo: não há dúvida, estamos de volta à Kriegsideologie, à ideologia da guerra que inspira a Alemanha durante o primeiro conflito mundial!

Gandhi toma atitude semelhante quando convoca seus compatriotas a participarem da expedição armada contra um povo, os zulus, pelo qual sente simpatia. Não se trata de examinar se a expedição "é justificada ou não"; é preciso, ao contrário, que os indianos demonstrem seu "valor" guerreiro e sua "vontade e capacidade de combater" e de realizar "qualquer trabalho com o fuzil" (CW, 5; 179, 192, 202, 211).

A celebração da virilidade do guerreiro ecoa mais forte do que nunca por ocasião da I Guerra Mundial. Gandhi reafirma seu desprezo em relação àqueles que levantam dúvidas a respeito da participação em um massacre, para um movimento que professa a não violência: não é possível ser confundido com aqueles que são "totalmente emasculados" (*utterly unmanly*); eventualmente, antes de renunciar à participação, ocorre adquirir "a capacidade máxima de golpear". Ou, com uma linguagem ainda mais rude: "Não é possível ensinar a *ahimsa* [a não violência] a um homem incapaz de matar" (CW, 17; 159 e 88). Ao participar do conflito gigantesco – continua Gandhi – "nós ajudamos o Império" e, ao mesmo tempo, "aprendemos a defender a Índia e a recuperar, em certa medida, nossa virilidade perdida" (manhood) (CW, 17; 85-86). Aos seus seguidores que buscam sempre inspiração no pacifismo e que o acusam de incoerência, Gandhi responde jogando na cara deles a "covardia": não é possível confundir o *Satyagraha* com "a resistência passiva pura e simples" daqueles que se revelam "demasiadamente fracos para utilizar os métodos da violência" (CW, 17; 88 e 122).

Em vez disso, é necessário livrar-se de uma vez por todas da "acusação de efeminação". E não se pode alcançar esse resultado sem que o espírito de sacrifício inspire, além dos combatentes diretos, toda a comunidade: "Para homens de coragem, sacrificar os próprios filhos na guerra deveria ser motivo de prazer (pleasure) e não de pena". Também são chamadas a aderir a essa visão as mulheres que, em relação aos próprios filhos, deveriam ter esta atitude: "Se caírem no campo de batalha, eles imortalizarão a si mesmos, sua aldeia e seu país", incentivando outros jovens a seguir seu exemplo (CW, 17; 86-87). O apelo aos pais para estarem disponíveis ao sacrifício dos seus filhos pode ser ligado ao elogio das mulheres bôeres que "não temem a viuvez". Mais uma vez somos levados a pensar na ideologia que assola durante o primeiro conflito mundial e que, em 1927, foi acusada por Kurt Tucholsky deste modo: "Ao lado dos pastores evangélicos houve, na guerra, mais uma espécie humana, que nunca se cansa de sugar sangue: é uma camada determinada, um tipo determinado de mulher alemã."

Enquanto o massacre ganhava formas cada vez mais horríveis, ela sacrificava "filhos e maridos" e queixava-se de não "ter bastante para sacrificar" (Tucholsky, 1985, p. 267).

Outros motivos recorrentes do discurso de Gandhi nos conduzem novamente à Kriegsideologie. Em janeiro de 1902, falando da guerra anglo-bôer, ele compara a disciplina e o clima de solidariedade espiritual, que caracterizam os acampamentos dos soldados ingleses, ao "silêncio sagrado" que paira sobre um "mosteiro trapista": a água é escassa, mas a distribuição acontece seguindo uma ordem perfeita e "em um espírito de fraternidade independente da cor e do credo" (CW, 2; 440-41). Durante o combate ou a preparação para ele, parece sumir toda discriminação, inclusive a discriminação racial. Em outras palavras, o líder indiano percebe fortemente o encantamento da guerra, e percebe isso inclusive em relação ao campo inimigo. No início das hostilidades com a Inglaterra – ele lembrará alguns anos mais tarde – "toda a população bôer entrou para o exército", voluntariamente e com dedicação e espírito de sacrifício para a comunidade. Sim, "os advogados deixaram suas causas, os camponeses, suas fazendas, os comerciantes, seus negócios, e os empregados domésticos, as casas onde trabalhavam" (CW, 34; 61). Mais admirada ainda é a descrição que Gandhi faz do clima que vive a capital inglesa enquanto se levanta a cortina sobre a tragédia do primeiro conflito mundial:

> Valia a pena ver Londres naqueles dias: nenhuma cena de pânico, todos, animados, ajudavam como podiam. Os homens sãos foram treinados para o combate, mas o que podiam fazer os idosos, os doentes e as mulheres? Havia trabalho para eles também, se quisessem: começaram a cortar e costurar roupas e bandagens para os feridos (A, 350/314).

Concluindo. Geralmente, o islã é considerado uma religião bem mais guerreira do que o hinduísmo, e mais ainda de um hinduísmo sob a ótica da *ahimsa*. Mas o que ocorre na Índia colonial?

Em 1914, os mais relutantes em ir para os *fronts* de combate europeus eram os muçulmanos. A guerra contra a Alemanha não era, porventura, também a guerra contra a Turquia, cidadela do islamismo? Muitos hindus, ao contrário, pareciam ser influenciados pelas ideias professadas por Gandhi, que, de retorno à Índia no verão de 1914, vindo da África do Sul, empenhou sua influência em favor dos ingleses (Romein, 1969, p. 149).

Relevante é a contribuição para o reforço e a consolidação da máquina de guerra do Reino Unido: "No outono de 1914 os indianos representavam cerca de um terço das forças britânicas na Índia"; no final da guerra, um milhão de indianos combateram depois de fazer uma longa viagem. Graças também à pregação de Gandhi, esses soldados "não eram recrutas relutantes, e sim voluntários e, aliás, voluntários entusiastas". Acontece, assim, que dentre os exércitos multiétnicos envolvidos no conflito, o russo, o habsburgo e o britânico, só esse último consegue manter a disciplina até o final da carnificina (Ferguson, 2004, pp. 255-56). Se, depois, refletirmos sobre a revolução que na Alemanha e na Áustria, na esteira dos protestos contra a guerra, derruba as dinastias dos Hohenzollern e dos Habsburgos e considerarmos, ainda, a grave crise que atinge o exército italiano na época da derrota de Caporetto, devemos concluir que o exército britânico é um dos poucos que permanecem firmes e compactos até o fim. E isso graças também à ação de Gandhi.

Este, em junho de 1906, no momento em que tentava fazer com que um corpo de voluntários indianos participasse da repressão ao levante dos zulus, escrevera: "Não se combatem guerras a todo momento. Grosso modo, há uma guerra a cada 20 anos [...] Agora, parece que chegou o momento de agir" (CW, 5; 268-69). Dir-se-ia que esta lição ecoe na carta que, durante o primeiro conflito mundial, um voluntário indiano envia do *front* ocidental:

> Nunca mais teremos uma chance como esta para exaltar o nome da nossa raça, do nosso país, dos nossos antepassados, dos nossos pais, da nossa aldeia e dos nossos irmãos, e para demonstrar nossa lealdade em relação ao governo [...] Não haverá mais uma luta acirrada como esta [...] Cantamos enquanto marchamos e não nos preocupamos de jeito nenhum pelo fato de estarmos indo para a morte (em Ferguson, 2004, p. 255).

5. Participação na guerra e promoção racial

A contradição entre a proclamação da *ahimsa*, por um lado, e, por outro, a participação ativa nas guerras do Império Britânico e a celebração de seus efeitos não é demasiado gritante? B. R. Ambedkar, um adversário político indiano de Gandhi, originário da casta dos "intocáveis" e paladino da causa de sua emancipação, definiu o profeta da "não violência" como "o político mais desonesto na história da Índia" (em Green, 2009, p. 329). Todavia, essa abordagem não faz jus ao *pathos* não violento dessa personalidade complexa e, acima de tudo, não explica seu extraordinário sucesso político. Para tentar orientar-nos, demos uma olhada no começo da atividade política de Gandhi. Em setembro de 1896 ele se expressa assim:

> A nossa é uma luta constante contra a degradação que os europeus procuram nos infligir, querendo rebaixar-nos no nível dos cafres selvagens, cuja ocupação é a caça e cuja ambição é só juntar um certo número de cabeças de gado para comprar uma mulher, para depois transcorrer uma existência de indolência e nudez (CW, 1; 410).

Esse ponto de vista é reiterado dez anos mais tarde, em uma carta do dia 20 de outubro de 1906: o poder colonial comete o erro de incluir os indianos junto aos negros "sob o termo genérico de 'pessoas de cor'", mas precisa reconhecer "as óbvias e claras diferenças que, sem dúvida, na África do Sul existem entre os indianos britânicos e as raças cafres" (CW, 6; 95). Sabemos que, especialmente a partir da revolta dos *sepoys*, a ideologia colonial assimila os indianos aos *niggers*. Gandhi, em uma carta aberta à Assembleia Legislativa do Natal em dezembro de 1894, protestando contra a exclusão dos indianos, residentes na África do Sul, do exercício dos direitos políticos, observa que, assim como os ingleses, também os indianos brotaram do "tronco chamado indo-ariano" e, portanto, é uma grave injustiça quando "o indiano é rebaixado na posição do cafre selvagem" (CW, 1; 192-93).

Entre os séculos XIX e XX, o protesto contra as práticas de exclusão e discriminação em detrimento dos povos oprimidos tende a ser motivado por uma remissão à mesma ideologia que as legitimou. Um grande historiador inglês de origem irlandesa (William E.H. Lecky) argumenta nestes termos, a favor do povo de onde provém: os irlandeses, ainda que sejam celtas, são parte da "grande raça ariana" (cf. Losurdo, 2005, cap. VIII, § 10). Assim é reivindicada a cooptação na raça ariana (e branca) para os irlandeses: estes deixam de fazer parte da raça negra, exceto que para esta continuam a ser válidas as cláusulas usuais de exclusão e discriminação. Gandhi procede de modo semelhante, na confirmação da sua reivindicação, referindo-se à autoridade de um ilustre jurista da época (Henry Maine), do qual cita por extenso um trecho segundo o qual a Índia não só possui a mais antiga "língua ariana", mas também "um mundo inteiro de instituições arianas, de costumes arianos, de leis arianas, de crenças arianas". E, portanto, mesmo reinterpretando a ideologia racial da época, o primeiro Gandhi a reitera: "Se há alguma coisa que os indianos consideram mais do que qualquer outra, é a pureza do tipo [racial]" (CW, 1; 195 e CW, 3; 379).

A conclusão dos estudiosos atuais é clara: na África do Sul,

Gandhi estava preocupado exclusivamente com os direitos dos indianos como comunidades de imigrantes; ele não só não dava atenção alguma ao destino dos africanos, mas visava de modo explícito a fazer com que os indianos fizessem parte da minoria "civilizada" e privilegiada dos colonos (Fredrickson, 1995, pp. 226-27, 238 e 240).

Tomando esta atitude, o líder indiano deu voz a uma tendência generalizada entre seus compatriotas que queriam alcançar "uma condição [status] especial, semelhante àquela dos brancos" (*ibidem*, pp. 226-27, 238 e 240). Provavelmente, é excessivo afirmar que o primeiro Gandhi apresentava-se como um "segregacionista, embora liberal", em última análise como um "precursor do *apartheid*;"[6] o fato é que, longe de questionar a pirâmide racial, ele só queria contestar a colocação de seu povo no nível mais baixo.

É a partir desse ponto que é possível compreender a atitude do líder indiano em relação à guerra. Na ideologia colonial da época, os povos conquistados, os povos de cor, eram discriminados não apenas pela incapacidade de ter uma organização estatal autônoma, mas também por serem pávidos e covardes: estavam desprovidos das habilidades políticas e guerreiras que caracterizavam os arianos. Na metade do século XIX, Thomas B. Macaulay, um ilustre historiador inglês, descrevia assim a "efeminação" do indiano: "Ele vive em um constante banho de vapor [...] Ele poderia ver seu país esmagado, sua casa queimada, seus filhos assassinados ou desonrados, sem a coragem de reagir de alguma forma" (em Green, 2009, p. 308). Com esses pressupostos, a afirmação segundo a qual os indianos pertencem ao tronco indo-europeu e ariano, em última análise, à raça branca, tinha de ser demonstrada nos campos de batalha; se assim não fosse, eles teriam ficado para sempre *niggers* aos olhos dos governantes do império. Daí a insistência de Gandhi na necessidade de demonstrar o valor guerreiro e a virilidade. Não por acaso, recomenda constantemente a figura do *Englishman* a seus compatriotas e, confiante na possibilidade de cooptação para o povo indiano, proclama sua "fé no Império Britânico". As dúvidas sobre a participação na guerra contra os heróis bôeres, que poderiam eventualmente sair vitoriosos, são resolvidas assim: "Um *Englishman* não pensaria, nem por um instante, no que poderia acontecer com ele se a Inglaterra perdesse a guerra. Um povo que está prestes a participar de uma guerra não pode argumentar nesse modo sem perder sua virilidade (CW, 34; 63). Alguns anos mais tarde, em ocasião da revolta dos zulus, Gandhi procura constituir um corpo de voluntários indianos a partir de uma precisa convicção: é necessário demonstrar a capacidade de combater e, nesse modo, produzir "uma impressão muito favorável nas mentes dos brancos eminentes". Sim, as autoridades compreenderão a "loucura criminosa" de que são culpadas descuidando, em sua política militar, "do maravilhoso material oferecido pela comunidade indiana"; e só assim o "grande Império Britânico" convencer-se-á de anular as discriminações que recaem sobre os indianos (CW, 5; 269, 192 e 228).

É uma atitude reiterada durante o primeiro conflito mundial:

Não pode haver amizade alguma entre o corajoso e o efeminado. Nós somos considerados um povo de medrosos. Se quisermos ser livres dessa acusação, temos que aprender a usar as armas (CW, 17; 83).

Em abril de 1918, enquanto no *front* ocidental é desencadeada a última ofensiva do exército de Guilherme II, Gandhi escreve em numa carta ao vice-rei, após manifestar a disponibilidade do seu povo para produzir o máximo esforço bélico pelo Império Britânico: “Com esse comportamento, a Índia tornar-se-á o parceiro mais favorecido no Império e as distinções raciais [contra os indianos] serão coisas do passado.” Concluindo: é preciso estar prontos para doar a vida em massa em favor daquele Império “do qual nós aspiramos, em um futuro próximo, nos tornar parceiros, no mesmo sentido em que são os *dominions* do além-mar” (CW, 17; 7-8). A questão é alcançar o mesmo estatuto dos *white dominions* e conquistar o autogoverno que eles têm. Um projeto de emancipação geral está totalmente ausente: falta qualquer referência às colônias africanas ou do Oriente Médio, assim como não há informação alguma a respeito da política de desapropriação, aniquilamento e destruição conduzida pelos brancos, que gerenciam o poder nos *dominions* brancos sem encontrar oposição, em detrimento dos indígenas, por exemplo, na Austrália e na Nova Zelândia. Assim como um projeto de emancipação geral, falta uma crítica ao domínio e à violência colonial como tal.

Agora se torna mais clara a orientação de Gandhi, que certamente não pode ser definido exclusivamente em função da categoria da não violência. Na realidade, por um lado, ele estimula a participação dos seus compatriotas nas guerras do império (para convencer os governantes de que o povo indiano, com sua lealdade e sua coragem, merece a autonomia, ou seja, a independência); por outro, procura pressionar o poder colonial, promovendo a pressão a partir da base que, entretanto, nunca há de chegar até o ponto de ruptura. Se o momento da pressão exclui a violência contra o governo de Londres, o momento da persuasão pode muito bem contemplar o uso da violência, é claro, não contra a Grã-Bretanha, mas ao lado dela contra os inimigos do império; a condenação do princípio da violência diz respeito somente à relação entre o povo indiano e o Império Britânico.

O biógrafo de Gandhi que estou seguindo aqui relata que os camponeses indianos, após serem exortados “a permanecer não violentos, mesmo diante dos funcionários britânicos mais brutais”, se dão conta dessa dúplice atitude e ficam sem palavras quando escutam o apelo para o alistamento no exército inglês (Chadha, 2000, p. 228). Isso não impressiona Gandhi. Ele reconhece que a “mania do alistamento” tomou posse dele, mas não desiste de jeito nenhum: “Não faço outra coisa, não penso em outra coisa, não falo de outra coisa e, portanto, só me sinto capaz da tarefa política do alistamento” (CW, 17; p. 190).

6. Luta anticolonial na Índia e invenção da tradição não violenta

Gandhi, na carta já citada do dia 20 de outubro de 1906, declara que não só os indianos pertencem ao tronco indo-

europeu, mas têm "atrás de si uma antiga civilização", mais antiga do que a civilização inglesa (CW, 6; 95). Desde o início, o protesto anticolonial estimula um nacionalismo religioso e cultural e a condenação conseguinte da invasão, inclusive espiritual, da qual os conquistadores se tornaram responsáveis. As primeiras intervenções de Gandhi já celebram a originária sabedoria e moralidade da Índia, em contraposição à violência que caracteriza a modernidade e o Ocidente, e que se manifesta de modo exemplar na "crueldade diabólica" imposta aos animais pela vivisseção (CW, 1; 206).

Quando começa a decepção para com a participação na guerra contra os bôeres e na repressão da rebelião dos zulus, que não trouxeram qualquer melhoria para a condição dos indianos, a Inglaterra se torna a representante privilegiada da modernidade, que agora passa a ser sinônimo de materialismo obtuso e de violência onívora. A esse respeito, o célebre escrito do final de 1909 que, pela primeira vez, reivindica o autogoverno da Índia, é esclarecedor. É um texto que coloca no banco dos réus a "maldita civilização moderna", a "miserável civilização moderna", esse "tigre" faminto que não cessa de devorar os homens, esse "monstro" que agora ameaça também um país de antiga e autêntica civilização como a Índia (CW, 10; 280, 285, 255 e 264). Estamos diante de uma acusação que não poupa aspecto algum da vida política e social da Grã-Bretanha, nem o Parlamento: este nada fez para remediar uma situação trágica, repleta de violência e privilégios. Para dizer a verdade, houve em 1833 uma ampliação da base eleitoral, favorecendo o acesso aos direitos políticos das camadas populares até então excluídas, mas esse resultado fora "conseguido lançando mão da força física", aliás, da "força bruta" (CW, 10; 256 e 287). Essa é a primeira expansão do conceito de violência: a *Reform Bill* de 1833 fora antecipada pela agitação cartista, mas é forçado falar a esse respeito de "violência" ou de "força bruta"!

A expansão do conceito de violência, em Gandhi, vai além: sinônimo de opressão, escravidão e violência os são também a ferrovia, a indústria, o uso da máquina, a urbanização, a destruição da sociedade rural tradicional. Nem a medicina escapa dessa condenação inapelável, pois ela própria é fatal, uma vez que tem a pretensão de curar o homem matando, para a experimentação, "milhares de animais" e praticando inclusive a "vivisseção" (CW, 10; 278 e *passim*). Em conclusão. A modernidade é bem pior e bem mais violenta do que o mundo antes dela; as guerras de religião ou realizadas em nome da religião, as violências dos *Thugs*, os devotos da deusa *Khali* que assaltam e matam suas vítimas, os lados obscuros da sociedade indiana tradicional são pouca coisa em relação à barbárie que, começando pelo Ocidente, ameaça engolir também a Índia: "inúmeras são as vítimas devoradas pelo fogo da civilização" moderna, pelas suas "chamas ardentes" (CW, 10; 265-66).

Quem representa a antítese desse horror? "Eu creio que a civilização produzida pela Índia não pode ser ultrapassada no mundo. Nada pode igualar as sementes derramadas pelos nossos antepassados". A civilização indiana, superior ao Ocidente consumido pelo materialismo e pela violência, não tem comparação nem mesmo na Ásia: "O Japão ocidentalizou-se, a respeito da China não é possível dizer nada." É um primado incomparável, inclusive na história universal: "Roma caiu, a Grécia seguiu o mesmo destino, a potência dos faraós foi despedaçada" (CW, 10; 279). A Índia, graças ao princípio da não violência que encarna e que é superior, parece escapar ao destino que marcou o declínio das outras civilizações.

É uma convicção que é reforçada nos anos seguintes. Em março de 1918, durante a guerra que assola a "civilização europeia", revelando-se até "satânica" e na qual o próprio Gandhi está envolvido como recrutador, a partir da *ahimsa* teoriza o primado religioso e moral do seu país: "A não violência é o *dharma* [obrigação religiosa] supremo e não há descoberta mais importante do que essa" (CW, 16; 377-78). E quatro anos mais tarde: "Na Índia, a natureza humana é avançada de tal forma que, para o povo, a doutrina da não violência é mais natural do que a doutrina da violência" (CW, 26; 20). Em 1940 –

já durante a II Guerra Mundial, confirmando o caráter pervertido da civilização expressa pelo Ocidente (e pelo Japão "ocidentalizado") –, Gandhi reitera que a Índia é a única nação realmente capaz de criar um Estado não violento.[7]

Mais do que enunciação de um princípio universal, estamos na presença de um gesto de distinção. A Índia, pela pureza e pela força com a qual expressa a *ahimsa*, é revestida de uma missão salvadora; profissão de fé na não violência e reivindicação do primado moral para o povo que encarna essa religião antiga e nova ao mesmo tempo estão fortemente entrelaçadas. Um neto do líder indiano que conhecia bem seu avô fez a seguinte observação: celebrando a *ahimsa* como parte constitutiva da alma de seu povo, Gandhi "lisonjeava uma antiga noção segundo a qual a Índia era depositária de uma sabedoria e de uma espiritualidade mais elevadas do que as do Ocidente". É verdade, na Índia havia aqueles que culpavam o paladino da não violência de ter incorporado "o extremismo da teoria cristã do sofrimento" e, portanto, de ter copiado sua doutrina justamente do Ocidente e, para ser mais exato, dos aspectos mais discutíveis dessa cultura e dessa tradição. Contudo, essa era uma pequena minoria. A grande maioria da população tornou-se parte do movimento de luta pelo autogoverno e pela independência, convencida de que, com sua doutrina do *Satyagraha*, Gandhi representava "a encarnação do indiano autêntico" que se levantava contra o Ocidente e sua "violência" intrínseca. Certamente, o líder tinha "consciência da cobiça e da crueldade" de seus compatriotas e, entretanto, a visão estereotipada propalada por ele revelava-se um instrumento de mobilização eficaz e até mesmo um "manifesto guerreiro" (Gandhi Jr., 2008, pp. 208-209). De fato, apesar das aparências pacifistas, um significado bastante belicoso assume a configuração maniqueísta do conflito entre domínio britânico, de um lado, e movimento pela independência indiano que está surgindo de outro, como o choque entre uma pseudocivilização "satânica" e uma autêntica civilização que, de alguma forma, tem Deus ao seu lado (cf. infra, cap. V, item 4).

Deve-se acrescentar que Gandhi reivindica o primado moral da Índia em qualquer direção. Já vimos as críticas e as reservas formuladas em relação, respectivamente, ao Japão e à China. Mas considere-se, agora, um povo situado no coração da Europa, ele mesmo comprometido em livrar-se do jugo colonial inglês: realmente, Churchill "só compreende o evangelho da força"; o próprio povo irlandês, contudo, cometeu o erro de querer alcançar a independência lançando mão da violência, demonstrando assim de ter-se ocidentalizado (CW, 26; 295).

Gandhi, para tornar a Índia a encarnação da *ahimsa*, deve engajar-se em uma obra de "invenção da tradição". Ele pode referir--se ao jainismo no que diz respeito à *ahimsa*, ao regime vegetariano e à condenação da violência em relação a todo ser vivo, mas certamente não ignora que nos Veda (as obras mais famosas da literatura sânscrita) "a carne é o melhor alimento", é a comida dos deuses (Herman, 2008, p. 75). Por outro lado, a tradição não violenta, construída com muito esforço, é desconstruída sem dificuldade pelo próprio Gandhi quando é necessário. Por ocasião da I Guerra Mundial, àqueles que o acusam de renegar com sua escolha pró-guerra a tradição não violenta da Índia, ele responde: os indianos sempre foram um povo guerreiro, "o códice Manu não impõe a renúncia" à violência e "os hinos mais bonitos compostos por Tulsidas [um poeta morto em 1623] em honra do deus Rama colocam em primeiro lugar sua habilidade de acabar com os inimigos".

Em geral, "os hindus não estão menos preparados para lutar do que os muçulmanos". Se Gandhi, ao teorizar o primado moral e religioso da Índia, inventa uma tradição sob a égide constante da *ahimsa*, agora que deve justificar seu compromisso de recrutador-chefe a serviço do Império Britânico evidencia uma tradição oposta, sem hesitar em desmistificar o jainismo e seus seguidores: "Eles têm um horror supersticioso pelo sangue (derramado), mas compartilham com os europeus a pouca consideração para com a vida do inimigo. Quero dizer que eles se regozijam com a destruição do inimigo da mesma maneira como outros habitantes da terra" (CW, 17; 121).

Nem por isso a profissão de fé na *ahimsa* desaparece, mas é remetida à camada mais profunda da alma indiana, que ainda há de vir à tona. Gandhi, nesse modo, pode conciliar (ou crer em conciliar) seu compromisso de guerra com a representação da Índia como encarnação de um princípio (a não violência) que consagra seu primado moral. Não ficamos maravilhados, portanto, quando lemos o líder indiano formular, em 1931, a hipótese, ou seja, o auspício, segundo o qual Nova Déli um dia substituiria Downing Street como "centro do Império" (CW, 51; 223).

7. Domínio e reivindicação da superioridade moral "não violenta" dos dominados

Ao elaborar sua plataforma para o movimento indiano pela independência, Gandhi se une a uma corrente que vai além de uma única personalidade ou de um único país. Frequentemente, um grupo étnico ou social oprimido apresenta-se como portador de uma visão de mundo muito mais espiritual do que a do opressor, tachado como encarnação da força puramente material, da força bruta e da violência. Já na América de Jackson (aquela que Tocqueville visitou e celebrou), do seio da comunidade negra se levantam vozes que proclamam: "Mesmo quando semicivilizados e ignorantes, os negros são mais humanos e mais compassivos do que os europeus mais civilizados e mais cultos que podem ser encontrados na face da terra"; "os negros da África e os mulatos da Ásia nunca tiveram, nem pela metade, o caráter avarento, mentiroso e cruel dos brancos". E outro intérprete dessa tendência, denunciando "o amor ao lucro e o amor ao poder" como "pecados principais da raça anglo-saxônica", atribui aos povos africanos ou de origem africana uma missão peculiar de regeneração moral (em Fredrickson, 1995, pp. 64-65).

Mais tarde, pouco tempo depois da invenção gandhiana de uma "hinduidade" sob o signo da não violência, o político e intelectual africano Léopold Senhghor celebra, desde os anos 30 do século XX, a "negritude" (négritude) como sinônimo de "atitude para o amor" e de recusa da violência. Sim, "a emoção é negra, assim como a razão é helênica" (em Villasante Cervello, 2003, p. 736), e se "a emoção" significa a capacidade simpatética com as necessidades e os sofrimentos dos outros, a "razão" helênico-ocidental é o pensamento calculista que, em sua lógica fria e glacial de dominação, não se deixa frear pela compaixão e pelos sentimentos.

É uma atitude que se manifesta, ainda, na África do Sul do *apartheid* (Fredrickson, 1995, p. 280), e que é assumida

também por Martin Luther King durante sua polêmica contra as correntes mais radicais do movimento pela emancipação dos afro-americanos:

> Um dos paradoxos mais marcantes do movimento Black Power é que só falava da necessidade de não imitar os valores da sociedade branca; entretanto, incitando a violência, imitava o valor mais desprezível, mais brutal, mais incivil da vida americana. Os negros americanos não se mancharam de assassinatos em massa; não assassinaram crianças nas escolas dominicais [...], não lincharam seres humanos por prazer, nem os afogaram por capricho (K, 331/339-40).

Os afro-americanos, para criar uma nova sociedade e uma nova civilização que não sejam alicerçadas na opressão e na violência, devem ter a capacidade de se tornar "homens novos", capazes de expressar "um novo tipo de poder", mas eles estarão à altura dessa tarefa só se permanecerem fiéis a si mesmos, sem tomar de empréstimo o culto da violência da sociedade e da cultura que combatem (K, 332/340).

Se, da Índia e do mundo africano e afro-americano, nos deslocarmos para a China, veremos que atuam as mesmas tendências. Particularmente importante nesse contexto é a figura de um intelectual, Ku Hung-Ming, que pode ser colocado no âmbito do movimento não violento ou à sua margem. Fervoroso confuciano, em 1906 mantém uma correspondência com Tolstoi que, justamente nesse período, se refere a Confúcio, e à China permeada pela tradição confuciana, como modelo alternativo ao Ocidente da violência e da vontade de dominação: a China é "o povo mais rico, mais antigo, mais feliz, mais pacífico"; por outro lado, como ensina Confúcio, "o poder pode ser de não violência quando é reconhecido como moral e racionalmente superior".[8] É com esse espírito que, em 1915, durante o primeiro conflito mundial, Ku Hung-Ming contrapõe o pacífico "espírito do povo chinês" à perversa inclinação belicista da Europa e do Ocidente:

> Acredito que o povo da Europa encontrará sua nova força moral na China, na civilização chinesa. A força moral da civilização chinesa, que torna desnecessário o militarismo, é a religião da boa cidadania [...]. Desde os tempos de Confúcio, 2.500 anos atrás, nós chineses não tivemos um militarismo como o que vemos na Europa de hoje (Ku Hung-Ming, 1998, pp. 3-6).

É preciso dar-se conta da "natureza fundamentalmente doentia da civilização da Europa atual"; pois bem, para que "a humanidade reconheça o direito e a justiça como força superior à força física", para "eliminar de vez o policial e o soldado" que dominam a cena política europeia, o encontro com a cultura e a tradição chinesa é inevitável (*ibidem*, pp. 3-6). Alguns anos mais tarde, após a derrubada da dinastia Machu da República Chinesa, o próprio fundador retoma a motivação recém-analisada: "Outra grande virtude da China é seu amor pela paz".

"Entre todos os Estados e nações do mundo, hoje somente a China fala em paz, enquanto todos os demais pregam a guerra e o extermínio imperialista" (Sun Yat-sen, 1976, p. 98). Não há dúvida: "os chineses são o povo mais pacifista do mundo". É clara a oposição, portanto, em relação ao Ocidente: "Há mais de dois mil anos nós rechaçamos o imperialismo e pregamos a paz [...] Eu considero extremamente bárbaro vosso apelo para a força" (*ibidem*, pp. 71-73).

A tendência a apresentar-se como portador de uma cultura moralmente mais elevada e mais pacífica pode manifestar-se também em um povo que a uma certa altura, depois inclusive de uma crise catastrófica, começa a perceber como estranha a cultura do país em que vive. A filosofia ocidental, logo depois da I Guerra Mundial, é denunciada por Franz Rosenzweig, um autor alemão de origem judaica, como permeada pela vontade de dominação e incapaz de compreender o significado da morte e da existência individual. E acrescenta: "O judeu é realmente o único homem que, no mundo cristão, não pode levar a sério a guerra e, portanto, ele é o único 'pacifista' autêntico" (Rosenzweig, 1985, pp. 3 ss. e 354).

É interessante notar que, hoje em dia, determinados setores do movimento feminista atuam de modo semelhante, só que o gênero masculino toma o lugar da humanidade branca ou ocidental, como a antítese em relação à violência e à vontade de dominação e de poder agora é representada não mais por um povo determinado, mas pelo gênero tradicionalmente oprimido, pelo gênero feminino. Já em 1938, Virgínia Woolf escrevia:

> Combater sempre foi um hábito do homem, não da mulher [...] Durante todo curso da história é possível contar nos dedos de uma mão os seres humanos mortos pelo fuzil de uma mulher; e também a grande maioria de aves e de animais, foram vocês [homens] que mataram, não nós (Woolf, 1992, p. 25).

Seria fácil objetar que, embora essa afirmação fosse historicamente fundada, a diferença aqui enfatizada e analisada na ótica existencialista remete, em primeiro lugar, a uma divisão do trabalho historicamente determinada e que, agora, chega ao fim (como demonstra a presença crescente das mulheres nas forças armadas e, às vezes, até nos corpos de elite). Apenas para citar um exemplo, na época de Maomé as mulheres talvez não combatessem, mas não estavam totalmente alheias à máquina de guerra: elas não só encorajavam os combatentes com seus cantos e gritos, mas mutilavam cadáveres e compunham correntes sangrentas com narizes e orelhas (Rodinson, 1995, pp. 177 e 181). Além disso, vimos que, alguns anos antes da publicação do romance pacifista-feminista de Woolf, Tucholsky denuncia o papel das mulheres alemãs durante a I Guerra Mundial, que não se cansavam de exortar "filhos e maridos" a cumprir alegremente seu dever, matando e morrendo pela pátria. Também no caso das mulheres é confirmada a regra geral que formulei acima: os grupos oprimidos e dominados, ou que se consideram assim, tendem a legitimar suas reivindicações apresentando-se como a encarnação de uma civilização moralmente superior que recusa a violência e a dominação.

Longe de ser um elemento absolutamente original, a invenção de uma tradição sob a égide da *ahimsa* remete a uma constante das lutas nacionais e sociais. A "hinduidade" celebrada por Gandhi coloca-se numa linha de continuidade com o "nacionalismo religioso" que começa a aparecer na Índia na segunda metade do século XIX. Graças a ele, os indianos libertam-se "do pesadelo típico dos povos colonizados, isto é, da introjeção da ideologia dos colonizadores, baseada seja na convicção da superioridade congênita dos dominadores, seja na aceitação da também congênita inferioridade dos colonizados" (Torri, 2000, pp. 457-59 e 537).

8. Gandhi e Tolstoi

Durante sua evolução, Gandhi a certa altura se depara com Tolstoi, a quem, em outubro de 1909, envia uma carta, começando uma correspondência que termina no ano seguinte por causa da morte do grande escritor. As duas personalidades, muitas vezes, foram colocadas uma ao lado da outra, mas até que ponto é válida esta operação?

Tolstoi, em *Guerra e Paz*, descreve em termos épicos a guerrilha contra o exército napoleônico invasor, tendencialmente reduzido ao desespero pelos incêndios que os camponeses promoviam e pelas emboscadas traiçoeiras. É uma verdadeira celebração da guerra assimétrica contra a mais poderosa máquina militar da época, desenvolvida por um povo que sofre a ocupação e corre o risco da opressão colonial: "Feliz aquele povo que, na hora da provação [...] levanta o primeiro porrete que encontra!".[9] Ou seja, se o primeiro Gandhi manifesta sua admiração pela coragem guerreira, referindo-se, em primeiro lugar, a um exército regular, o Tolstoi de *Guerra e paz* homenageia a coragem que um exército guerrilheiro demonstra. O primeiro celebra o valor pedagógico da vida militar e da participação na guerra independentemente dos objetivos perseguidos; o segundo não manifesta qualquer inclinação para essa ideologia da guerra e se reconhece nos guerrilheiros que, à medida que renunciam às suas ocupações diárias, fazem isso com um único objetivo, preciso e declarado: a expulsão dos invasores. Em síntese: o modelo do primeiro Gandhi é o poderoso exército imperial britânico; o modelo do autor de *Guerra e paz* são as unidades de guerrilha camponesa que, queimando com espírito de sacrifício seus celeiros e lançando mão de armas rudimentares (o "porrete"), dão um xeque-mate no poderoso exército imperial napoleônico.

Na realidade, a virada não violenta em Tolstoi acontece vários anos após a publicação de *Guerra e paz*, em 1880, no momento em que, já enfraquecidas as lembranças da resistência nacional contra o exército invasor napoleônico, a Rússia czarista revela cada vez mais claramente sua natureza imperialista. Contudo, mesmo depois dessa data, não desaparecem as diferenças de fundo em relação a Gandhi. Morrendo em 1910, quatro anos antes da eclosão da Primeira Guerra, o escritor russo não pode ser confrontado nesse ponto com o líder indiano. Porém, é interessante notar que, durante a guerra russo-japonesa de 1905, não há qualquer vestígio em Tolstoi da lealdade patriótica (ou, melhor, imperial) e do fervor bélico que, nove anos mais tarde, caracterizarão Gandhi. O grande escritor, ao contrário, condena a guerra e o conflito imperialista e, de alguma forma, saúda "a revolução russa" (deflagrada a partir, inclusive, da luta contra a guerra), que ele chama para "destruir a ordem existente", ainda que "não com a violência", mas sim "com a desobediência".[10]

Mais tarde, no texto *Sobre o significado da revolução russa*, Tolstoi faz um apelo ao povo da Índia para que não se submeta "ao poder que exige sua participação em atos de violência, sempre ligados à aniquilação da vida humana", não se

alistem, nem paguem os “impostos destinados a financiar a violência” (em Sofri, 1985, p. 60). É, de fato, a crítica antecipada da atitude assumida por Gandhi durante o primeiro conflito mundial. Se em Tolstoi é um distanciamento do imperialismo russo e do imperialismo como tal que vem à tona cada vez mais ameaçador, em Gandhi a não violência é a reivindicação do primado moral e civil do povo indiano e é, portanto, expressão de um nacionalismo religioso que só com muito custo alcança maturidade política.

Se não é possível confrontar diretamente Gandhi e Tolstoi em relação à I Guerra Mundial, é possível fazer isso em relação aos conflitos anteriores a 1914. Vimos que o primeiro promove a participação (indireta) dos indianos na guerra inglesa contra os bôeres; o segundo expressa seu “horror e desgosto” em uma anotação de diário do dia 8 de janeiro de 1900 (Tolstoi, 1980, p. 466) e, naquele mesmo ano, publica uma intervenção, *Patriotismo e Governo*, na qual denuncia o “terrível derramamento de sangue” que acontece na África do Sul (Tolstoi, 1983, p. 54). Gandhi realça positivamente o papel dos soldados indianos enquadrados no exército britânico que participa, em 1900, da repressão cruel à rebelião dos *Boxers*; Tolstoi aproveita o ensejo do assassinato do rei Umberto I na Itália para publicar um artigo (*Não mate!*), no qual declara que quem viola o mandamento bíblico são certamente os autores de atentados anarquistas, mas principalmente os governos que se tornam culpados pelos “massacres em grande escala”, como aquele na China realizado pela expedição punitiva das grandes potências (Tolstoi, 1983, pp. 42-44). Em conclusão. A celebração do valor pedagógico da guerra e da disciplina da vida militar, relacionada por Gandhi ao “silêncio sagrado” de um “mosteiro trapista”, seria para Tolstoi o fruto envenenado daquela doutrinação militarista que ele nunca se cansa de denunciar.

Lenin critica as ideias “tolstoianas” como expressão de “abstenção da política” e de fechamento intimista, destinado apenas ao “autoaperfeiçoamento moral” (LO, 15; 200-202). Todavia, o termo “tolstoiano”, já utilizado como sinônimo de antimilitarista nos anos que antecederam o grande conflito bélico, torna-se sinônimo de derrotista (e, portanto, de pró-bolchevique), logo depois da Revolução de Fevereiro de 1917, quando aqueles que, por exemplo, na França, têm esperança de uma intensificação do esforço bélico da Rússia Republicana, saúdam a (momentânea) derrota dos “tolstoianos”, do movimento pacifista e derrotista promovido pelos bolcheviques (em Ferro, 1980, p. 24). Logo em seguida, a crise e o cansaço da guerra que se espalham pelo grande país que se libertou da autocracia czarista ficam evidentes também no Ocidente, e Mussolini, no *Popolo d’Italia* do dia 17 de junho de 1917, expressa sua indignação pelo fato de que “a Revolução Russa” passou a estar “sob a influência próxima dos leninistas e distantes dos tolstoianos, um monopólio do soviet pacifista de Petrogrado!”.

Claramente instrumental, não faltam argumentos para essa interpretação. Nos dois artigos de Tolstoi acima citados, é possível ler uma crítica radical do militarismo: na onda do chauvinismo, aumenta o alistamento obrigatório (uma forma de “escravidão” pior do que a clássica) e aumenta a corrida armamentista, que absorve de modo insensato a riqueza social e é um prelúdio à “bestificação” geral (Tolstoi, 1983, pp. 47 e 51-52). Com sua disciplina de caserna e seus desfiles, os exércitos visam “transformar em máquina” os soldados, enquanto os exercícios militares são apenas “preparações para o assassinato”. Sim, “os homens são adormecidos para que se tornem instrumentos do assassinato” e do massacre, que acontecem não apenas em ocasião de conflitos internacionais, mas também nas repressões internas, como demonstra “o banho de sangue das tropas de Versailhes” contra a Comuna de Paris (Tolstoi, 1983, pp. 40-41).

Em Tolstoi, a condenação do militarismo está ligada à condenação ao colonialismo: “começou-se com a corrida para a anexação dos territórios estrangeiros na Ásia, África e América” e a conquista acabou de tal forma que “a aniquilação dos

povos nos países anexados foi considerada óbvia" (Tolstoi, 1983, p. 51). Esses motivos não nos levam de volta para Gandhi. Foi observado que, nos escritos do líder indiano dedicados às suas lutas na África do Sul, não há lugar para o "horror" de que fala, por exemplo, Conrad a respeito do continente negro. Não, para o líder indiano, "a África nunca foi o 'coração das trevas'" (Green, 2009, pp. 160-61). Mas o é para Tolstoi. Para ele, o colonialismo na África e o colonialismo como tal são um "coração das trevas". Se quisermos compreender a colocação política do grande escritor russo, somos obrigados a analisar as batalhas antimilitaristas e anticolonialistas levadas adiante pelo movimento socialista.

III. Gandhi e o movimento socialista: a violência como linha divisória?

1. Tradição socialista e regulamentação do conflito social

Se Tolstoi, com sua polêmica apaixonada contra o militarismo e o colonialismo, nos leva às proximidades do movimento socialista de inspiração marxista, qual é a relação que Gandhi institui com esse movimento? Ele, nos últimos anos de sua vida, enquanto aumenta a força de atração exercida pelo marxismo inclusive no *front* de luta pela independência por ele dirigido, sente a necessidade de traçar uma linha clara de demarcação: "A concepção socialista do Ocidente nasceu em um ambiente malcheiroso de violência. Acho que o acesso ao poder do proletariado pela violência é destinado ao fracasso. Aquilo que se adquire através da violência é destinado a desaparecer diante de uma violência superior" (LG, 5; 225). Mas está aqui corretamente identificado o principal elemento de diferenciação entre Gandhi e o movimento socialista? À luz do envolvimento do líder indiano, com modalidades diferentes, em vários conflitos armados, às vezes extremamente sangrentos, e pensando sobretudo no papel de "recrutador-chefe" a serviço do exército britânico que ele desempenhou durante a I Guerra Mundial, torna-se problemático responder afirmativamente à pergunta acima formulada. Por outro lado, aos olhos de Gandhi, quem lança mão da violência, além do socialismo marxista, é também o movimento cartista (cf. *supra*, cap. II, item 6). Nem sequer as sufragistas se salvam, pois são consideradas violentas (CW, 11; 97). É uma acusação que faz até mesmo rir, quando é repetida durante a I Guerra Mundial (CW, 16; 10), em um momento em que o acusador está empenhado em promover e avalizar uma violência em escala bem maior. Até mesmo uma greve feita por operários que não têm um litígio direto com seu empregador, mas que querem expressar solidariedade com outros trabalhadores remunerados com "salários de fome", é para Gandhi "uma espécie de violência" (CW, 37; 38-39).

Tudo isso, porém, não nos exime da tarefa de analisar o problema da violência em Marx e Engels. Preliminarmente, convém olhar a eficácia manifestada concretamente por eles ao longo de todo um período histórico. É bom não perder de vista o fato de que a história do movimento socialista começa com a crítica e a superação da revolta violenta e muitas vezes inconclusiva, da *jacquerie* rural e urbana, que era utilizada tradicionalmente pelas massas populares para expressar seu descontentamento. Na Inglaterra do século XVIII e do começo do século XIX, a agitação ludista não se limitava à destruição das máquinas ("culpadas" de causar o desemprego). Nas fábricas havia, às vezes, uma espécie de "contratação coletiva para tumultos". Os tecelões, por exemplo, "ameaçavam destruir as casas e queimar o trabalho feito se suas condições não fossem aceitas". A violência atingia não só as coisas, mas também as pessoas, como confirmam cantos e baladas ludistas: "E cada

noite, quando tudo está quieto, / e a lua está escondida atrás do morro, / para frente nós marchamos para fazer a nossa vontade / com machado, picareta e fuzil! […] Aperte o passo todo homem corajoso / com machado, picareta e fuzil!". As cartas ameaçadoras enviadas aos empregadores, às vezes, estavam assinadas de modo inquietante: "Mr. Pistol", ou "general Ludd" (Salvadori, Villi, 1987, pp. 114-15 e 138-39). O movimento operário e socialista, em seu desenvolvimento, procede a uma regulamentação do conflito e dos métodos de luta.

Os problemas que o movimento operário mais maduro enfrenta na Inglaterra, durante sua luta contra o ludismo, apresentam--se na Rússia czarista com um certo atraso, entre os séculos XVIII e XIX: aqui vemos o movimento socialista "tolerado por um bom tempo pelo governo como antídoto" contra o "terrorismo dos populistas" (Barraclough, 2009, p. 209). São os próprios bolcheviques que promovem a regulamentação do conflito sindical. Em 1908, junto com os industriais do petróleo, vemos um político que não esperaríamos nesse contexto, isto é, Stalin, que condena a tendência de determinados setores da classe operária em promover suas reivindicações através do "terrorismo econômico". Mesmo destacando que a causa final desse fenômeno é a exploração capitalista, o líder bolchevique saúda "a última resolução dos grevistas da [fábrica] Mirzoiev, contra os incêndios e as matanças 'econômicas'", contra "as velhas tendências terroristas" e anárquicas (cf. Losurdo, 2008, p. 76).

A regulamentação do conflito social continua a ocorrer mesmo em situações de crise e não obstante as duras repressões e, às vezes, as provocações da classe dominante. Pode ser interessante examinar de que modo o partido social-democrata alemão, que se inspira em Marx e Engels, enfrenta a situação que se criou a partir de 1878, depois da proscrição e da perseguição a seus militantes. Urgente é o apelo dirigido a eles para que não caiam na armadilha preparada por Bismarck, que procura "irritar até o sangue a social-democracia" para liquidá-la mais facilmente.

O *Vorwärts* publica durante semanas a manchete com o aviso: "Companheiros! Não aceitem provocações! Querem ver as balas disparando! A reação precisa de tumultos para ganhar o jogo!". De forma clara e repetida ressoa a palavra de ordem: "nenhuma violência, respeitem as leis, defendam seus direitos no âmbito das leis" (Mehring, 1961, vol. II, pp. 505 e 518).

Nem por isso cessam a propaganda e a agitação política, que agora se desenvolvem através da difusão clandestina de órgãos de imprensa e panfletos proibidos, e recorrendo à venda legal de jornais aparentemente apolíticos, ou seja, através da participação em massa nos enterros dos militantes do partido e, principalmente, dos militantes mais perseguidos (*ibidem*, pp. 534, 515 e 525). Não faltam as zombarias contra um aparelho repressivo imponente e muito vigilante:

> Os operários logo se tornaram tão confiantes em sua força indomável que aprenderam a brincar com seus perseguidores como o gato com o rato. Em fevereiro de 1880, um companheiro de Zurique fingiu aceitar o convite do inspetor de polícia Kaltenbach di Mühlhausen, que queria ter informações sobre o modo com o qual o *Sozialdemokrat* era enviado; ele mandou aquele benemérito da saúde do Estado, com seu séquito de espiões, até a fronteira com a Bélgica, enquanto uma grande expedição de imprensa proibida atravessava a fronteira suíça e, depois, entregou o dinheiro recebido pela "delação" na caixa do *Sozialdemokrat*, que ironicamente deu um recibo aos senhores Schnüffel e Langohr [ou seja, aos senhores "Intrometido" e "Orelha grande"] do Reich alemão (*ibidem*, pp. 534-35).

Não param aqui as “brincadeiras agradáveis”. Eis a introdução de intervenções e comentários críticos da lei contra os socialistas em textos aparentemente muito respeitosos da ordem constituída e da ideologia dominante, a serem difundidos por algum tempo “com a solerte colaboração da polícia”, que só depois de um tempo se deu conta da “troça que sofreu” (*ibidem*, p. 535).

Essa luta levada adiante com métodos não violentos encontra expressão teórica no último Engels, comprometido em tomar nitidamente distância de Auguste Blanqui, interpretado e criticado como “revolucionário da geração anterior” e, portanto, teórico do recorrente “golpe militar revolucionário” (MEW, 18; 529). Na nova visão que Engels propõe firmar, a luta política não é mais marcada, necessariamente, por conflitos armados, que são concebidos, ao contrário, somente no âmbito das grandes crises históricas, que, todavia, continuarão acontecendo. Em 1895, Engels, mesmo sem negar a perspectiva revolucionária, considera enfim ultrapassados os métodos de luta (“a luta da rua com barricadas”, as insurreições violentas e “a rebelião no velho estilo”) utilizados durante o ciclo revolucionário que ocorrera de 1789 até 1848 (com retomada na Comuna de 1871) e, portanto, compara a irresistível ascensão do socialismo ao triunfo do cristianismo, em sua época, apesar da grande perseguição de Diocleciano e graças à conversão de Constantino (MEW, 22; 519 e 526-27).

2. Socialismo, antimilitarismo e gandhismo

O conflito armado é cada vez mais relegado a segundo plano pelo movimento socialista: ele remete às grandes crises históricas, às quais é inevitável recorrer enquanto houver um sistema político-social baseado na exploração e na opressão. Mas o que fazer quando a grande crise se apresenta no horizonte em forma de guerra de enormes proporções? Em 1893, Engels adverte:

> Já são vinte e cinco anos que toda a Europa se arma de uma forma nunca antes vista. Toda grande potência tem a certeza de ultrapassar a outra em termos de força militar e de preparação para a guerra […] Não há saída, portanto, para esse impasse senão uma guerra devastadora que o mundo jamais conheceu? Eu afirmo: o desarmamento, e com isso a garantia da paz, é possível (MEW, 22; 373).

O desarmamento é possível e necessário. Caso contrário – conclui profeticamente Engels em 1895 – “os gastos militares

crescentes, em progressão geométrica", fomentarão uma "Guerra Mundial de horror sem precedentes e de consequências absolutamente incalculáveis" (MEW, 22; 517). O conflito gigantesco que se perfila no horizonte provoca horror também no plano moral, como evidenciado pela advertência de março de 1887 contra a corrida armamentista e o "militarismo":

> Estamos diante de um perigo extraordinário. Somos ameaçados por uma guerra durante a qual aqueles que a odeiam e que têm interesses comuns, os proletários franceses e alemães, serão obrigados a massacrar-se reciprocamente (MEW, 21; 344).

A guerra, que, pelo menos no primeiro Gandhi, é considerada um momento essencial de formação da personalidade individual e da sua maturidade viril, é aqui abominada como manifestação de barbárie moral. A partir desse momento, a luta contra o militarismo e o chauvinismo torna-se um elemento constitutivo da propaganda e da agitação socialistas, como mostram as resoluções dos Congressos da II Internacional que, por exemplo, na Basileia (1912), alertam contra "a loucura universal dos armamentos" e convocam a combater os crescentes perigos de guerra, difundindo as "ideias socialistas da fraternidade dos povos" (em Salsano, 1981, pp. 70 e 68).

No período que vai da fundação da *Passive Resistance*, ou seja, da *Satyagraha Association*, até a eclosão do primeiro conflito mundial, não parece haver em Gandhi vestígio desse compromisso antimilitarista. Nisso talvez tenha influenciado a colocação periférica em relação ao epicentro das tensões e contradições que, depois, desembocaram na catástrofe da guerra. Contudo, deve-se considerar que a denúncia do militarismo, nos principais membros do movimento socialista, diz respeito diretamente ao domínio britânico na Índia. Como fica claro pela observação de Kautsky em 1907: a corrida armamentista pesa gravemente sobre as massas populares muito além da metrópole capitalista; "é a colônia que tem que pagar a maioria dos gastos, ou, em todo caso, todas as despesas do militarismo, como acontece com a Índia britânica" (Kautsky, 1977, p. 126). No entanto, esse país parece estar totalmente ausente da luta contra o militarismo: Gandhi ainda se reconhece amplamente no Império Britânico que, nos séculos XIX e XX, está envolvido em uma série de guerras coloniais e que participa ativamente da corrida armamentista, cujo resultado será a I Guerra Mundial.

Outro pensamento do líder indiano contribui para impedir a participação na luta contra o militarismo. Desde suas primeiras intervenções, ele tem palavras de fogo contra "uma civilização cujo maior sucesso é a invenção das mais terríveis armas de destruição" (CW, 1; 206); mas essa condenação não parece fazer distinção entre classes dirigentes e classes populares, entre ambientes chauvinistas e militaristas, de um lado, e o movimento comprometido na luta contra a política de expansão colonial e imperial, e da conseguinte corrida armamentista, de outro. A liquidação indiferenciada da modernidade como violência não permite enfatizar um de seus aspectos particulares e determinados.

Para Gandhi, o militarismo está indissoluvelmente ligado ao industrialismo e até mesmo ao desenvolvimento econômico como tal, e é parte integrante da degeneração que atinge os "povos europeus": "Antigamente, eles vestiam peles e usavam lanças como armas. Agora vestem calças compridas [...] e, no lugar das lanças, levam consigo revólveres com pelo menos cinco pentes de balas"; "antigamente, eles trabalhavam no campo e viviam ao ar livre, mas depois foram arrastados pela violência intrínseca nas fábricas, nas minas, nas ferrovias, na modernidade como tal". E, portanto, mais do que as indústrias de armas, é preciso bloquear o desenvolvimento industrial: a Índia deve impedir a "reprodução em seu solo sagrado das

fábricas de armas e do industrialismo odioso" (CW, 10; 259-60 e 244).

3. Dos dilemas do pacifismo estadunidense aos dilemas do movimento socialista

O movimento socialista de inspiração marxista é tão pouco sinônimo de violência que suas dilacerações são provocadas por dilemas morais e políticos semelhantes aos que vimos determinar a crise do movimento não violento estadunidense (ou anglo-americano).

No início do século XX, o socialista holandês Henri van Kol invoca uma "política colonial socialista": sim, o colonialismo clássico é culpado de crimes horríveis, mas é possível corrigi-lo em pouco tempo, ao passo que o atraso e a barbárie dos povos coloniais são dados destinados a durar por muito tempo. Esses povos não hesitam em agredir os europeus que vieram ajudá-los em seu desenvolvimento e não se esquivam nem sequer da antropofagia: "poderiam também pensar em esfolar-nos e comer-nos" (em Monteleone, 1974, pp. 276-78 e 280-81). Em suma, a expansão pode ser útil, se já não é, para conter as formas mais bárbaras de violência graças às reformas trazidas pelos socialistas, configurando-se assim em uma espécie de operação policial. A posição de Eduard Bernstein é análoga: é possível ou deve-se "censurar e combater certos métodos de submissão dos povos selvagens", mas seria uma loucura e um delito "ajudar os selvagens e os bárbaros em sua luta contra a iminente civilização capitalista" e contra a civilização como tal; quando "insurgem contra a civilização", eles devem ser combatidos também pelo movimento operário (Bernstein, 1896-97, pp. 109-10). Para demonstrar que os "crimes", ou seja, os "abusos" dos colonizadores ocidentais podem "muito bem ser evitados", Bernstein cita exemplos infelizes: os indígenas podem ser tratados "com humanidade, como agora na América do Norte, na Nova Zelândia, na África do Sul" (Bernstein, 1900, pp. 559-60). É uma afirmação feita em 1900, no momento em que é levado a termo o extermínio dos peles-vermelhas nos Estados Unidos e dos aborígenes na Austrália e na Nova Zelândia; são os anos em que, na África do Sul, "os bôeres cristãos", usando as palavras do teórico e apologista da "luta racial" Ludwig Gumplowicz, consideram e tratam "os homens da selva e os hotentotes" não como "homens" e sim como "seres" (Geschöpfe) que é lícito exterminar, semelhante ao que ocorre com "os animais da floresta" (Gumplowicz, 1883, p. 249).

Outro setor do movimento socialista, no entanto, chega a conclusões opostas àquelas de Van Kol e Bernstein. Para Kautsky, a violência pior é do Ocidente colonialista: ela se manifesta não só na forma cruel com que os conquistadores lançam mão de sua superioridade militar para "reprimir" e até "destruir inteiramente povos indígenas", mas também na imposição aos indígenas ao "trabalho forçado", ou seja, à escravidão. Além disso, o expansionismo colonial comporta, também na metrópole, a irrupção de um clima espiritual caracterizado por uma "orgia de violência e de ganância" e pelo "culto da

violência” (Kautsky, 1977, pp. 115, 120 e 144-45). É mais uma razão para saudar o movimento de “libertação” que está se espalhando no meio dos povos coloniais, que aprendem “o uso das armas europeias” (Kautsky, 1969, p. 159); “suas revoluções para livrar-se do jugo estrangeiro encontrarão sempre a simpatia do proletariado em luta” (Kautsky, 1977, p. 155). Nesse contexto, Lenin merece uma menção especial, não tanto pela radicalidade, quanto pela lucidez com que ele explica por que a violência contra os povos coloniais é, muitas vezes, menosprezada. Esses são conflitos durante os quais “perderam a vida centenas de milhares de homens de povos que os europeus sufocam”, mas nos quais “poucos europeus morreram”. E então – continua enfático o grande revolucionário – “é possível falar em guerras? Não, estritamente falando não é possível falar em guerras, e tudo isso pode, portanto, ser deixado de lado”. Às vítimas não é concedida nem a honra das armas. As guerras coloniais não são consideradas guerras porque são feitas contra bárbaros que “nem merecem o nome de povos (porventura são povos os asiáticos e os africanos?)” e que, afinal, são excluídos da própria comunidade humana (LO, 24; 417).

Se a posição de Van Kol e Bernstein lembra aquela da American Peace Society, que assimila a uma operação de polícia a repressão da rebelião dos *sepoys* pela potência colonial dominante, a posição de Kautsky (e também de Lenin) pode ser equiparada àquela da London Peace Society, que se separa da primeira para deslegitimar e condenar, em primeiro lugar, a violência colonialista. À crise que a partir da questão colonial dilacera irremediavelmente o movimento pacifista atuante em ambos os lados do Atlântico corresponde “a grande divisão” que a questão colonial sempre provoca no movimento socialista.[11] No âmbito desse movimento, a certa altura, parece obrigatória a escolha entre duas formas de violência opostas, e até mesmo um líder reformista como Filippo Turati é levado a tomar posição a favor de uma delas. Em relação à guerra colonial da Itália contra a Etiópia, em janeiro de 1896, ele escreve:

> O que almejamos e desejamos francamente […] é que nossas armas e nossa bandeira – pois parece não existir outra saída – sejam derrotadas tão solenemente para tirar, desses bandidos que nos guiam naqueles malditos desfiladeiros, não tanto a veleidade – porque isso é impossível – mas a possibilidade moral de recomeçar (Turati, 1896, p. 18).

Nesse momento, o teórico das reformas pacíficas deseja a vitória da resistência armada do povo colonial agredido, por achar mais intolerável e mais carregada de violência subsequente a vitória da violência colonialista.

À dialética que se desenvolve no âmbito do movimento pacifista anglo-americano continua a preocupar a sucessiva evolução e as dilacerações que vêm à tona no movimento socialista. O que fazer se, apesar de todas as tentativas para bloqueá-la, eclodisse a tempestade da guerra que, cada vez mais ameaçadora, se perfilava no horizonte? Não são apenas os ambientes mais radicais que acham que a violência da guerra deve ser contestada e derrubada pela violência da revolução. Em 1905, o plácido Jean Jaurès escreve: “Todo grande conflito europeu será necessariamente o sinal de grandes convulsões sociais; a guerra criará na Europa, necessária e inevitavelmente, uma situação revolucionária”; sim, ao “delito” da guerra é preciso responder com a derrubada dos governos que são responsáveis por ela (em Pinzani, 1970, pp. 100 e 95). É uma tese reiterada em 1909 por Kautsky:

> A experiência dos últimos dez anos comprova que a guerra significa a revolução […] O proletariado odeia a guerra com todas as suas forças; ele vai fazer de tudo para impedir que as paixões militaristas se afirmem. Mas se, apesar disso, a guerra eclodir, o proletariado é hoje a classe que pode enfrentar os

resultados com maior segurança (Kautsky, 1969, pp. 161-62).

À medida que os sinais premonitórios da catástrofe aumentam, os alertas que vêm do movimento socialista se tornam mais inequívocos. No final de 1912, Jaurès prevê que, em caso de guerra, "milhões de homens armados, condenados a se destruir um ao outro por uma luta sem sentido, acabariam certamente por dirigir sua força, de um lado ao outro da Europa, contra um sistema europeu de loucura e de roubo". No dia 29 de julho de 1914, enquanto o conflito armado parece inevitável, Jaurès espera que a "Revolução desencadeada" peça contas aos governantes dos rios de sangue que eles estão prestes a derramar (em Pinzani, 1970, pp. 256 e 297-98). Dois dias depois, o líder socialista é assassinado e sua morte facilita a formação, também na França, da sagrada união patriótica, que silencia qualquer dúvida sobre a necessidade da participação violenta na guerra e no massacre.

Deve-se citar, enfim, um artigo de Giacomo Matteotti, publicado em *Critica sociale* na primeira metade do mês de fevereiro de 1915, uma época em que a neutralidade da Itália começa a ser questionada: "Um milhão de proletários organizados na Itália do norte são suficientes para fazer com que qualquer governo reflita sobre a oportunidade de declarar uma guerra, pois não apenas nós deveríamos nos preocupar em 'acrescentar também a guerra civil'."

As angústias e os dilemas das personalidades aqui citadas, muito diferentes entre si, podem ser comparados às angustias e aos dilemas dos pacifistas estadunidenses que, depois de uma inquietação longa e dolorosa, consideram inevitável o uso do exército da União, chamado a abolir a escravidão e acabar de uma vez por todas com as raízes do trágico conflito. De modo análogo, as personalidades aqui mencionadas, a fim de acabar com a violência da guerra, estão dispostas a apoiar a violência revolucionária, que eles convocam para derrubar o sistema político-social responsável pela carnificina. Vale a pena acrescentar que o posicionamento de Matteotti, com a ameaça transparente de responder à intervenção na guerra da Itália com um levante revolucionário, é mais tarde citado favoravelmente por um campeão da não violência como Aldo Capitini (Cc, 10).

4. Violência bélica ou violência revolucionária? Turati e Liebknecht

No entanto, depois de a guerra eclodir, o movimento socialista não corresponde a seus enérgicos e repetidos alertas. Deve-se destacar, contudo, um ponto importante: mesmo aqueles que acabam resignados com a inevitabilidade do alinhamento

patriótico manifestam mal-estar, perda e angústia, sentimentos que seria inútil procurar em Gandhi. Aqui é bom lembrar a inglesa Beatrice Webb, que fala de "pesadelo terrível", de "depressão e ansiedade" generalizadas, de "perspectiva obscura e terrivelmente trágica", de um clima espiritual fortemente condicionado pelo "inferno horrível" que grassa na Europa. Não é só questão dos rios de sangue derramado. O alistamento obrigatório estimula a arregimentação e o advento do "Estado servil". Também a religião é posta a serviço dos objetivos de guerra das potências em luta: é o triunfo dos "deuses tribais". Agora, uma "incerteza total" envolve o futuro do "mundo civil" (Webb, 1982-85, vol. III, pp. 212-18). O comunitarismo de guerra, que vimos suscitar o entusiasmo de Gandhi, é submetido por Webb a uma análise penetrante e dessacralizante:

> A guerra é um estímulo ao serviço, ao heroísmo e a todas as formas de abnegação. Graças a esse estímulo rude, estão prontos para servir a comunidade exércitos de homens e mulheres que, em épocas normais, são imunes obtusamente a qualquer outra motivação que não seja o interesse pessoal e a benevolência para consigo mesmo. Com efeito, a guerra implica um acréscimo em toda direção dos sentimentos corporativistas e das ações coletivas. É uma aliança infeliz, desconcertante para o coletivista que também crê no amor como elo entre as raças, assim como entre os indivíduos.[12]

No entanto, agora, a guerra já irrompe, a escolha se impõe e não se trata de escolher entre violência e não violência, mas sim entre violência bélica e violência revolucionária. Webb oscila. Por um lado, depois da invasão da Bélgica pela Alemanha, parece resignar-se à participação da guerra, a fim de deter os crimes que a propaganda da Tríplice Entente atribui ao exército de Guilherme II: "não há moralidade no fato de assistir [passivamente] ao assassinato de uma criança"; a morte do responsável por essa infâmia pode ser "uma manifestação de amor". E, portanto: "Não creio na não resistência." Por outro lado, Webb prevê (e deseja) o fim da guerra através de uma "revolução na Alemanha", que depois "estender-se-á para a Rússia" (*ibidem,* pp. 218 e 215). A socialista inglesa identificar--se-á com o país que surgiu da Revolução de Outubro e com a própria URSS de Stalin.

O trágico dilema moral de que aqui se fala, não muito diferente daquele que os pacifistas estadunidenses enfrentaram em sua época, pode ser ilustrado de modo exemplar a partir do percurso realizado por outras duas personalidades do movimento socialista, ambas unidas pelo horror da violência, embora, por outro lado, defendam posições antitéticas. Turati, respondendo à impaciência de quem pressiona para promover ou acelerar a intervenção da Itália na guerra que acontece há meses, em uma carta a Ana Kuliscioff do dia 12 de março de 1915, observa: "Por que deveríamos aplicar, na política externa, critérios tão diferentes dos que adotamos para a política interna, quanto à revolução e às rebeliões? (Turati, Kuliscioff, 1977, vol. IV, tomo 1, pp. 62-63). A essa recusa conjunta e equânime da violência revolucionária, de um lado, e da violência bélica, de outro, Turati quer se manter fiel também depois de a Itália entrar na guerra. É o que fica evidente pela palavra de ordem lançada, naquela ocasião, pelo Partido Socialista Italiano: "Nem aderir, nem sabotar." É um duplo não à violência, seja ela violência da guerra ou violência revolucionária.

Entretanto, logo vêm à tona as dificuldades dessa atitude. Turati, no dia 20 de maio de 1915, recusando-se a votar os plenos poderes para o governo, mesmo destacando que o ingresso na guerra foi imposto pela violência da rua (com o entrelaçamento, portanto, de uma dupla violência), invoca uma repartição das "grandes despesas de guerra" e uma política social para reforçar o *front*: é preciso que os soldados "possam estar no campo de batalha com a firmeza exigida pelas necessidades supremas do momento". É necessário, ainda, compactar a retaguarda: "Na obra da Cruz Vermelha civil, no sentido mais amplo da palavra, no *front* e em todo o país, grupos, administrações e indivíduos socialistas encontrar-se-ão, tenho fé, nas primeiras linhas (em Turati, 1979, pp. 317 e 320-21). Já nesse momento – ainda não houve a declaração oficial de guerra – a equidistância em relação às duas formas de violência, a bélica e a revolucionária, apresenta falhas gritantes: a preocupação principal parece ser a de mostrar a lealdade patriótica e afastar qualquer suspeita de derrotismo, oferecendo

dicas úteis sobre a possibilidade de reforçar a firmeza do *front* e da retaguarda.

Quase três anos mais tarde Turati continua a afirmar, dirigindo-se ao governo, que não tem a mesma "fé na violência e na guerra que vocês têm", acrescentando logo em seguida que essa "discordância de método" não implica de modo algum "um escárnio, um desafio, quase uma provocação à revolta".[13] Apesar de não ser aceita, a violência da guerra é sofrida, e sofrer e colaborar indiretamente com ela é considerado preferível ao levante violento contra a guerra ou até ao simples convite à desobediência. Depois de alguns meses, a colaboração na carnificina se torna mais explícita, como aparece em uma intervenção na Câmara no dia 12 de junho de 1918, na qual Turati, manifestando uma adesão praticamente total à sagrada união patriótica, denuncia a inutilidade e o caráter quixotesco da oposição à guerra: "Cheia de sangue e de lágrima, carregada de destino, apresenta-se e passa a História!". E ainda: "Quando falam os fatos, quando o sangue flui caudaloso das veias abertas de uma nação, de uma estirpe", é o sinal que "um grande 'julgamento de Deus' é instaurado, bem maior do que nossos juízos humanos que muitas vezes erram" (*ibidem*, p. 328). A violência da guerra, longe de ser contestada, é plenamente legitimada e até consagrada pela filosofia ou teologia da história. Deve-se acrescentar que, a partir dessa filosofia-teologia da história, quem é passível de legitimação não é uma violência bélica determinada, que alcança objetivos precisos e limitados, mas a violência bélica como tal, desde que, paradoxalmente, ela se desenvolva em larga escala!

Na conclusão da última intervenção aqui citada, a do dia 12 de junho de 1918, o ministro Leonida Bissolati corre para abraçar Turati. O protagonista desse gesto, alguns anos antes, rompera com o Partido Socialista para apoiar as guerras coloniais da Itália; sucessivamente, em outubro de 1917, da ala governista em que tinha entrado por causa de seu intervencionismo fervoroso, ele não hesitava em ameaçar seus ex-companheiros de partido, considerados derrotistas, ou não suficientemente belicistas: "Pela defesa do país, estarei pronto a atirar contra todos vocês" (cf. Losurdo, 1997, cap. II, item 1). O abraço entre Turati e Bissolati, portanto, é extremamente simbólico: o líder que por muito tempo procurara permanecer fiel à sua orientação reformista e não violenta, reconcilia-se com um expoente político que é um grande defensor do intervencionismo bélico nas colônias e em nível internacional e que, para manter a solidez e a firmeza do *front*, está pronto a desencadear uma violência cruel também nas retaguardas.

Vejamos agora o percurso de Karl Liebknecht. Nos anos imediatamente anteriores à catástrofe, ele apontara no militarismo a "rudeza concentrada e sistematizada da violência" (Liebknecht, 1958-68, vol. VI, pp. 297-98). O socialista alemão retomara a lição de Thoreau, que escrevera:

> Acontece de ver uma fila de soldados – coronel, capitão, cabo, soldados rasos, transportadores de explosivos – todos indo para a guerra marchando em ordem, por montes e vales, contra sua vontade e, ai de mim, contra seu bom-senso e sua consciência [...] Mera sombra, vaga lembrança de humanidade, um homem ainda vivo e já, poder-se-ia dizer, enterrado sob as armas com um cortejo fúnebre (Thoreau, 1993, p. 41).

Em termos não muito diferentes expressara-se, nos anos que antecederam a I Guerra Mundial, Liebknecht (1958-68, vol. II, pp. 59-60), para quem "o fim essencial da propaganda antimilitarista são o enfraquecimento e a desagregação do espírito militar, para acelerar a desagregação orgânica do militarismo". Levado a julgamento por alta traição e acusado de instigar a sedição e a rebelião violenta no exército alemão, Liebknecht replicara:

> Eu estaria estimulando a violência? Eu, que com todas as minhas forças, estou empenhado em desenvolver plenamente a agitação planejada contra a guerra e toda violência? […] A violência é defendida pela acusação contra as tentativas de eliminar a violência. As coisas realmente estão assim. Eu quero a paz, o Ministério Público, ao contrário, quer a violência (*ibidem*, p. 160).

Liebknecht, quando é enviado para a guerra, antes de ser preso por causa de seu pacifismo, envia uma série de cartas à mulher e aos filhos:

> Não posso descrever-te meu estado moral. Instrumento involuntário de uma força que odeio do fundo da minha alma! […] O inferno caiu em cima de nós. Eu não vou atirar [...] Todos estão totalmente cansados da matança […] Todos os perigos não têm importância; só matar uns aos outros, isso eu não posso [tolerar]: isso é demais […] Eu não vou atirar mesmo que me mandem. Por isso eu poderia ser fuzilado. Outros concordam comigo […] Livrei-me de novo provisoriamente do meu fuzil. Assim vou ao trabalho sem armas, por isso me sinto livre interiormente.[14]

Em comparação ao líder reformista italiano, Liebknecht talvez seja o marxista "ortodoxo" que resiste por mais tempo à onda de violência. O fato é que a escolha é inevitável também para ele: em vez de curvar-se ao "destino" da guerra, o socialista alemão saúda com entusiasmo a Revolução de Outubro e funda o Partido Comunista Alemão, chamado a imitar na Alemanha os bolcheviques russos. Depois, será assassinado junto com Rosa Luxemburgo.

Agora convém reler a contraposição que Gandhi estabelece entre a violência do movimento pela independência irlandês e a *ahimsa* a que está destinado o movimento dirigido por ele (cf. supra, cap. II, item 6). Na realidade, as coisas são diferentes: com a eclosão da I Guerra Mundial, Liebknecht aproveita a ocasião para desencadear uma revolução anticolonial (que continua também depois de 1918), ao passo que Gandhi fornece uma enorme contribuição ao exército britânico (esperando, com isso, ganhar o reconhecimento do governo de Londres para conseguir o autogoverno ou a independência). O objetivo perseguido pelos dois movimentos é fundamentalmente o mesmo, e a contraposição dos métodos utilizados não é entre violência e não violência, como Gandhi pretende, mas entre violência revolucionária e violência bélica.

5. Revolução e catarse em Marx e Engels

A essa altura, podemos analisar o problema da violência nos textos teóricos de Marx e Engels. Quando o primeiro destaca que "as revoluções são as locomotivas da história" e que "a violência é a parteira de toda velha sociedade, grávida de uma nova sociedade" (MEW, 7; 85 e MEW, 23; 779), estamos diante fundamentalmente da constatação de um fato. Tocqueville pode muito bem afirmar, como escreve no título de um capítulo central do segundo livro da *Democracia na América*, que "as grandes revoluções tornar-se-ão raras". Entretanto, se analisarmos o século ou o século e meio depois do ano (1840) em que foi escrita a frase do liberal francês, nos damos conta de que se trata do período talvez mais rico de revoluções da história universal. Oito anos após a publicação do texto acima citado, o Manifesto do Partido Comunista prevê e quer revoluções proletárias (ou "revoluções burguesas" que podem ser transformadas em "revoluções proletárias"), quer "revoluções agrárias" e de "libertação nacional" contra uma ordem que emana violência, não apenas porque fundada na opressão social e nacional, mas também porque evoca o perigo da "guerra industrial de aniquilação entre as nações" (MEW, 4; 492-93 e 485). Não há dúvida de que, pelo menos nesse ponto, Marx e Engels enxergaram mais longe.

Um excerto da *Ideologia Alemã* parece-nos, contudo, mais discutível:

> a revolução não só é necessária porque a classe dominante não pode ser derrubada de nenhuma outra forma, mas também porque a classe que a derruba só em uma revolução pode eliminar toda a velha sujeira e tornar-se capaz de estabelecer a sociedade com bases novas (MEW, 3; 70).

Embora com modalidades diferentes, aqui também parece despontar a visão da prova das armas como momento de formação do homem; e, assim, desaparecem a seriedade e a dor do negativo, inerentes também à revolução, como foi confirmado de modo tragicamente eloquente pela história do século XX.

Marx e Engels, contudo, apesar do "deslize" mencionado agora, em uma obra não destinada à publicação e, portanto, nem sempre acabada em seus detalhes, estão muito longe de um culto em perspectiva existencial e estética da violência. Na conclusão de *A miséria da filosofia*, Marx afirma que, enquanto existirem a exploração, a opressão e o antagonismo de classe, "a última palavra da ciência social será sempre [usando as palavras de George Sand]: o combate ou a morte; a luta sangrenta ou o nada".

Declarações muito mais enfáticas podem ser lidas em autores que, de uma forma ou de outra, começaram a fazer parte do Panteão do Ocidente. Jefferson, em uma carta a William Short do dia 3 de janeiro de 1793, sem ficar impressionado com a acusação lançada por seu ex-secretário particular contra os jacobinos (nela se fala, em referência a Paris, de "ruas [...] literalmente vermelhas de sangue"), continua defendendo com estas palavras a "causa" da Revolução Francesa: "Ao invés de vê-la fracassar, eu preferiria ver metade da terra desolada. Ainda que ficassem só um Adão e uma Eva em cada país, mas

livres, seria melhor do que como é agora" (Jefferson, 1984, p. 1.004). Dezenas de anos mais tarde – estava em curso na Itália o *Risorgimento* – um abolicionista estadunidense de renome e de sentimentos cristãos fervorosos (Theodore Parker) espera que "os italianos lutem pela sua liberdade até que, de 28 milhões, fiquem só 14 milhões" (em Commager, 1978, p. 193).

Para perceber a maneira substancialmente seca com que Marx e Engels tratam a violência, convém fazer uma análise comparada. Começamos por uma pergunta: como a mais avançada cultura ocidental reage aos horrores do colonialismo? Na segunda metade do século XVIII, dois filósofos iluministas, Raynal e Diderot, evocam a revolução que, para eles, é preanunciada pelo aumento dos escravos fugidos:

> Esses relâmpagos anunciam o trovão, e aos negros só falta um chefe suficientemente corajoso que os conduza à vingança e à carnificina. Onde está esse grande homem que a natureza deve aos seus filhos perseguidos, oprimidos, atormentados? Não temos dúvidas: ele aparecerá, mostrar-se-á e levantará o estandarte sagrado da liberdade. Será o verdadeiro sinal para acolher ao redor dele todos os companheiros de desventura. Mais caudalosos do que as corredeiras, eles deixarão em todos os lugares as marcas indeléveis de seu justo ressentimento. Espanhóis, portugueses, ingleses, holandeses: todos os tiranos tornar-se-ão presas do ferro e das chamas. Os campos americanos inebriar-se-ão do sangue por eles esperado há muito tempo, e os ossários de tantos infelizes, acumulados há três séculos, estremecerão de alegria. O Mundo Antigo unirá seus aplausos àqueles do Mundo Novo. Em toda parte será abençoado o nome do herói, que restabelecerá os direitos da espécie humana, em toda parte serão erguidos troféus à sua glória. Desaparecerá, então, o *code noir*, e como será terrível o *code blanc*, se o vencedor se limitará a aplicar o direito de retaliação! (Raynal, 1981, pp. 202-203).

Mais tarde, Percival Stockdale, um abolicionista inglês, saudando a rebelião dos escravos negros em Santo Domingo, insere em seu panfleto um poema já publicado por ele em 1773, convidando os escravos a "insurgir com fúria irresistível contra seus inimigos" e a "exterminar a raça de seus demônios pálidos" (em Geggus, 1982, p. 127).

Nem mesmo a adesão fervorosa ao cristianismo constitui um elemento de contenção; ao contrário, às vezes ela estimula uma consagração da violência a partir de uma visão teológica. Considere-se o abolicionista estadunidense cristão Theodore Parker, que já conhecemos. Ele se expressa desta forma por ocasião da tentativa de Brown de convencer os escravos negros à rebelião:

> O Sul deve recolher aquilo que semeou; quem semeia vento colhe tempestade e a colheita é abundante. O Fogo da Vingança pode despertar também no coração de um africano, principalmente se for a maldade em um homem branco que o alimenta; então, ele se espalha de homem para homem, de cidade em cidade. O que poderá apagá-lo? *O sangue do homem branco* (em Commager, 1978, p. 254).

Por outro lado, "sem derramamento de sangue não há remissão dos pecados" e não por acaso "todas as grandes páginas da humanidade foram escritas com sangue, e isso há de continuar por muitos séculos" (*ibidem*, pp. 251 e 193). A história se apresenta como uma espécie de "peregrinação" que conduz "através do Mar Vermelho [símbolo do sangue], no qual são arrastados e morrem muitos Faraós" (em Fredrickson, 1965, p. 38). E o tema do caráter purificador ou beneficamente expiatório do derramamento de sangue está presente também em Garrison, o líder aclamado do movimento não violento estadunidense, que vê, como sabemos, nas "tribulações e flagelos" da Guerra de Secessão, no sangue que escorre copioso, a

expiação pela qual deve passar uma nação culpada de "grande iniquidade" para redimir-se.

Obviamente, não existe em Marx e Engels (bem como na tradição que começou com eles) a visão salvacionista do sangue, o único que pode resgatar a mancha representada por um grave pecado. Essa visão está ausente não apenas por motivos que dizem respeito à religião ou à ausência de religião. Há uma razão mais profunda. Mais do que remeter à culpa de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos, no âmbito do materialismo histórico a exploração e a opressão remetem a relações sociais objetivas, e mais ainda a relações sociais que se tornam injustificáveis e intoleráveis só a partir de um determinado período histórico. Pela mesma razão, é difícil encontrar em Marx e Engels o apelo de Raynal-Diderot ao "ressentimento", à "represália", à "vingança", que leva a cabo o "massacre" e o extermínio dos opressores e inebria-se com seu "sangue". Em todo caso, é impossível encontrar novamente a visão segundo a qual a vingança do oprimido não consistiria na destruição do sistema escravista, mas sim na sua reviravolta contra o opressor, substituindo o "código branco" pelo "código negro". Uma revolução, para ser vitoriosa, deve ter a capacidade de identificar o inimigo principal e construir, contra ele, o mais amplo *front* possível, de tal forma que o sentimento imediato da "represália" e da "vingança" é chamado a dar lugar à razão e à análise racional das forças envolvidas e das modalidades e dos objetivos da revolução. De acordo com as palavras de Gramsci, os revolucionários não podem atingir seus objetivos sem passar por um processo de "catarse" (Gramsci, 1975, p. 1244).

6. Objetividade e transfiguração espiritualista da violência

Sem fundamento é o lugar-comum, retomado também por Bobbio, segundo o qual foram só "os extremistas de lados opostos", a extrema direita e a extrema esquerda, que celebraram "as virtudes guerreiras, heroicas, da coragem e da bravura contra as virtudes consideradas mercantis, de modo depreciativo, da prudência, da tolerância, da razão calculadora" (Bobbio, 2004, pp. 76-77).

Para perceber a insustentabilidade desse esquema, seria suficiente lançar o olhar para a história de uma prática (o duelo), por muito tempo apreciado universalmente, também nos países clássicos de tradição liberal, como expressão de uma atitude máscula e viril, de apego ao senso de dignidade e de honra, de recusa desdenhosa de uma visão da existência humana concentrada no gozo do conforto material e na fuga covarde do risco e dos desafios da vida. O duelo, proibido pela Convenção jacobina (os "extremistas de esquerda"), ressurge após derrota destes, com o Termidor. Não apenas na França. Celebrado na Grã-Bretanha por Walter Scott como elemento essencial e constitutivo do mundo da cavalaria, infelizmente esmagado pela loucura revolucionária, nos anos que antecederam a Guerra de Secessão, o duelo tem grande sucesso no Sul

dos Estados Unidos, onde não por acaso – ironiza Mark Twain – se alastra "a doença de Sir Walter" (Kiernan, 1991, p. 239; Mueller, 1989, p. 31). Em sentido contrário, Marx esboça uma análise crítica desse fenômeno, observando que até mesmo em um país (como os Estados Unidos) que começou a se formar quando a Idade Média já havia acabado havia tempo, continuam a manifestar-se com o duelo, também após a metade do século XIX, "certas formas feudais de individualidade", os "ritos de classe" e a "relíquia de um estágio cultural desaparecido" (MEW, 29; 562-63).

Agora concentremos nossa atenção na guerra. Tanto a Revolução Francesa como a Revolução de Outubro estão marcadas pelo ideal da realização da paz perpétua, mas Tocqueville (1951, vol. II, p. 274), uma personalidade clássica do pensamento liberal, afirma: "Não quero, de modo algum, falar mal da guerra; a guerra, quase sempre, abre a mente de um povo e levanta seu ânimo." Segundo Engels, ao contrário, a celebração estética ou existencial da guerra é típica dos povos que ainda estão aquém da modernidade, como os que moram no Afeganistão: "Para eles, a guerra é uma experiência excitante e uma distração da monotonia da vida de trabalho" (MEW, 14; 75).

Mas convém fazer um estudo comparado num nível diferente. O único conflito armado de longa duração que Marx e Engels testemunharam durante sua existência foi a Guerra de Secessão: pode ser interessante comparar suas reações com as de seus contemporâneos. Emblemática é a admiração seca que Marx expressa por Lincoln. Este "não desenvolve sua eloquência em voos pindáricos, sempre dá a forma mais comum a seus gestos mais importantes", até os decretos que "nunca perderão sua importância histórica" (a proclamação da emancipação dos escravos). E é este o verdadeiro significado do enorme embate entre Norte e Sul (MEW, 15; 552). Não há nada nessa descrição, que fala de Marx tanto quanto de Lincoln, que sugira a celebração estetizante e existencial da violência, em voga nos Estados Unidos naqueles anos.

Deixemos de lado a Confederação escravista para falar exclusivamente da União. Três dias após o ataque do Sul a Fort Sumter, o *New York Times* homenageia a "transformação maravilhosa" que milagrosamente fundiu a nação em uma "unidade" sem precedentes. Sim – reitera Ralph W. Emerson – o "turbilhão do patriotismo" está "magnetizando todas as massas discordantes sob uma unidade formidável": não há mais lugar para os "frios calculistas", eles mesmos arrastados por "um sentimento mais poderoso do que a lógica". O poeta Walt Whitman tem a mesma opinião. Independentemente de seus objetivos, a guerra significa um grande ganho: o predomínio habitual dos interesses materiais, "a superficialidade e o egoísmo miserável dessas massas de homens com todas as suas mentes desprovidas de uma aspiração superior e humanidade", tudo isso deu lugar a "rios de homens" que, impulsionados pelas suas "energias originárias", correm impávidos para a batalha; está surgindo uma geração pronta para "aprender da crise e da angústia, avançando, lutando corpo a corpo com o destino mais obscuro, sem tremer"; está surgindo uma "América guerreira" (Fredrickson, 1965, pp. 65-67).

Compartilham dessa visão da guerra como exercício espiritual e momento de fusão comunitária também autores menores, todos empenhados em alegrar-se pela redescoberta da "grande vida comum de uma nação", do "sublime Completo", e em celebrar a guerra enquanto tal como "a tempestade que purifica a atmosfera moral e política", pondo fim a uma existência toda "impregnada de comércio e especulação, egoísta e incapaz de qualquer esforço desinteressado, heroico e patriótico". Junto com toda essa banalidade e vulgaridade, está desaparecendo uma visão do mundo surda ao valor do sofrimento: "lágrimas devem ser derramadas nas casas e sangue, nos campos de batalha", para que a existência seja regenerada; espera-se, portanto, uma longa guerra para que ela possa "acalmar nossas consciências e purificar nossos corações". Desaparece, ainda, o "sentimentalismo fraco", ao passo que se reforça a consciência de que "a vida é o primeiro sacrifício a que a guerra nos convoca"; não se deve voltar atrás ou tremer diante da "perspectiva da morte dos nossos soldados", nem mesmo de "um

milhão de homens" (*ibidem*, pp. 70-71, 74, 80 e 84). Voltando a Whitman, deve ser posta nesse contexto sua produção poética tardia que, como foi observado, procede a "uma celebração panteísta da morte", uma visão da "morte em massa" como "acesso à imortalidade coletiva" (*ibidem*, p. 96). Também William T. Sherman, o general que guia o exército federal de modo vitorioso e impiedoso durante a Guerra de Secessão, declarava: "Na vida não há nada de mais belo do que o soldado. Um cavaleiro errante, com o capacete de aço e a lança na mão, sempre despertou a admiração de homens e mulheres. O soldado moderno é seu legítimo sucessor" (em Mueller, 1989, p. 39).

Em geral, trata-se fundamentalmente dos mesmos temas que ecoam durante o primeiro conflito mundial, que suscitam uma certa repercussão no primeiro Gandhi, mas estão totalmente ausentes em Marx e Engels e na tradição do pensamento que começa com eles. Analisando melhor, é justamente essa tradição que constitui o alvo da transfiguração da guerra em forma espiritualista e existencial. O materialismo histórico, com sua insistência nas classes sociais e no conflito de classe e sua pretensão de em tudo referir à economia, é questionado pela fusão comunitária e pelo impulso espiritual provocados pelo conflito mundial: assim proclamam eminentes filósofos, de Husserl a Croce (cf. Losurdo, 1991, cap. 1, itens 1-2). E também nos Estados Unidos de 50 anos antes, embora o movimento socialista fosse praticamente inexistente, a eclosão da Guerra de Secessão é uma oportunidade para recompor o conflito social e isolar aqueles que querem exacerbá-lo.

7. O caso Sorel

O quadro aqui esboçado do movimento socialista parece apresentar, no entanto, uma notável exceção: George Sorel, que proclama ser socialista à sua maneira e, todavia, faz uma celebração da violência muito inquietante. Que autores e modelos o influenciam, quando publica (em 1908) sua obra principal? Em as *Reflexões sobre a violência*, Sorel observa que "se Nietzsche não tivesse sido tão dominado pelas suas lembranças de professor de filologia, teria percebido que o dominador ainda existe sob os nossos olhos e é o responsável, hoje em dia, pela grandeza extraordinária dos Estados Unidos" (Sorel, 1963, pp. 349-52). Pois bem, o guerreiro celebrado pelo filósofo da "vontade de poder" continua a se manifestar no "Yankee pronto para qualquer atividade", especialmente no "homem que se lança à conquista do Oeste" e que expressa a tendência dos estadunidenses a "se tornarem conquistadores, uma raça de rapina". Nietzsche, então, pode ser colocado ao lado de Theodore Roosevelt, o cantor da violência colonialista, cominada em primeiro lugar contra os índios estadunidenses. Em Sorel, a celebração do colonialismo não para nem mesmo diante de seus aspectos mais horríveis:

> É sabido com que força Nietzsche exaltou os valores construídos pelos dominadores, pela classe alta de guerreiros que, durante suas expedições, desfrutam plenamente de uma liberdade sem qualquer vínculo social e, voltando à simplicidade de consciência dos animais selvagens, tornam-se novamente monstros

triunfantes (*ibidem*, pp. 349-52).

De acordo com Sorel, a figura do guerreiro pode ser encarnada não apenas no protagonista da expansão colonial, mas também no capitalista empenhado em evitar que "se desperdice dinheiro para sustentar incapazes" e decidido a lutar com todas as suas forças "no campo de batalha dos negócios". Portanto, além de Theodore Roosevelt, Nietzsche pode ser comparado a Andrew Carnegie:

> Quando se estuda economia moderna, é necessário sempre considerar a analogia da espécie capitalista e da espécie guerreira, e é com razão que são chamados capitães de indústria os homens que dirigiram empresas gigantescas. Essa espécie, em toda a sua pureza, ainda hoje é encontrada nos Estados Unidos: lá são encontradas a energia indômita, a audácia baseada em um justo cálculo da própria força, a fria consideração dos interesses, que são as qualidades dos grandes generais e dos grandes capitalistas (*ibidem*, pp. 351 e 168-69).

A energia que a nação estadunidense demonstra em seu conjunto manifesta-se, também, no uso da "lei de Lynch", reclamada por "cidadãos corajosos" quando "a magistratura americana era impotente" (*ibidem*, p. 286). As *Reflexões sobre a violência*, tomando como modelo em primeiro lugar os Estados Unidos, desembocam na celebração de um expansionismo colonialista e capitalista sem regras ou escrúpulos e, indiretamente, justificam até mesmo os linchamentos desencadeados pela violência racista.

O desprezo que Sorel manifesta, por um lado, em relação ao "pacifismo social" e, de outro, àqueles que queriam banir a guerra submetendo "os conflitos internacionais a tribunais de arbitragem" e promovendo o "arbitramento entre as nações" (*ibidem*, pp. 91, 100 e 155), é desmedido. Em relação ao movimento socialista, empenhado, nesses anos, mais do que nunca, em denunciar os perigos da guerra e o militarismo, o autor das *Reflexões sobre a violência* diferencia-se nitidamente, obcecado pela ideia de dar renovado vigor e vitalidade a uma sociedade que parece marcada por uma fraqueza e uma mediocridade irremediáveis. Trata-se – note-se bem – de "restaurar as energias" não apenas das classes subalternas, mas também, e talvez mais ainda, da classe dominante: "O papel da violência parece--nos excepcionalmente grande, pois ela pode agir indiretamente nos burgueses para conduzi-los ao seu sentimento de classe." É preciso "devolver à burguesia um pouco de sua energia: é este o grande fim a que se deve direcionar todo o pensamento dos homens que não estão hipnotizados pelos fatos de hoje, mas que se preocupam com as condições do amanhã" (*ibidem*, pp. 170 e 180). Resumindo:

> não só a violência proletária pode garantir a revolução futura, mas ela parece ser o único meio para as nações europeias, embrutecidas pelo humanitarismo, reencontrarem sua antiga energia. Essa violência obriga o capitalismo a se preocupar unicamente com seu papel material, e destina-se a devolver-lhe as qualidades guerreiras que outrora possuía (*ibidem*, pp. 172-73).

Por conseguinte, a guerra também pode ser benéfica. Esclarecedora é a relação que se estabelece, a esse respeito, entre Sorel e Croce: este, no início da I Guerra Mundial, olha com esperança e entusiasmo para o "socialismo de Estado e de nação" que veio à tona, ou está em formação, no II Reich, graças também ao espírito patriótico e à energia bélica "daqueles

socialistas que se sentiram unidos num só corpo com o Estado alemão e sua disciplina férrea"; pois bem, lançando mão dessas palavras, o filósofo italiano faz referência ao "meu venerável amigo Sorel", que foi pioneiro em alertar contra os socialistas "demagogos de França, Inglaterra e Itália" (Croce, 1950, p. 22). Ou seja, o autor de *Reflexões sobre a violência* é convidado a ser padrinho do comunitarismo de guerra que, durante os primeiros meses do conflito, celebra seus triunfos na Alemanha de Guilherme II.

Sorel não destaca o papel positivo da violência na história em relação ao jacobinismo (duramente criticado na esteira de Tocqueville) ou em relação à revolução de 1905 na Rússia, ou às revoltas que começam a pulular no mundo colonial e semicolonial (por exemplo, a dos Mahdi no Sudão, a dos *Boxers* na China ou a do movimento nacional que, nas Filipinas, procura livrar-se da dominação estadunidense após se ter libertado do domínio espanhol). Teoricamente, Sorel remete à futura revolução proletária; na realidade, sua homenagem à violência é expressão da impaciência pela mediocridade e o anonimato de um mundo marcado pela "supremacia dos interesses materiais" e pelo advento das massas e dos partidos de massa.[15] Um argumento típico da cultura antissocialista é assim retomado e reinterpretado sob uma ótica "revolucionária".

Quanto a Napoleão, de modo significativo, Sorel não aprecia os golpes devastadores contra as relações feudais na Europa, mas sim o gênio militar, e é sobre esse modelo que a "obra séria, terrível e sublime" representada pela revolução ou pela revolta proletária é pensada e evocada: "O que é que sobrou do Império? Nada mais do que a epopeia da Grande Armada; aquilo que permanecerá do movimento socialista atual será a epopeia das greves", a configuração da "violência proletária" como "uma coisa de grande beleza e heroísmo" (Sorel, 1963, pp. 407 e 180). Quem vai acabar com um mundo terrivelmente medíocre, que perdeu o vigor em todas as suas componentes políticas e ideais, o gosto pelo risco e "a fé na glória", é "uma violência proletária que evite todo cálculo, toda medida, toda oportunidade".[16] Mais do que uma classe social ou um ordenamento político-social, o inimigo parece ser constituído, em primeiro lugar, pela fraqueza e a vulgaridade do mundo moderno: estamos diante, mais uma vez, de uma celebração da violência de um ponto de vista existencial e estético.

A "energia", ou a violência, das classes dominantes (incluindo as mais reacionárias) é apreciada por Sorel com o olhar voltado não apenas para o futuro, mas também para o presente. Sua descrição das rebeliões, que, em 1905, parecem colocar em risco a autocracia czarista, é sintomática:

> Os recentes acontecimentos russos […] parecem ter demonstrado que os governos podem contar, muito mais do que se pensava anteriormente, com a energia dos oficiais: quase todos os homens políticos franceses profetizaram o colapso iminente do czarismo após derrota na Mandchúria; mas o exército russo, diante dos revoltosos, não mostrou a fraqueza do exército francês durante as nossas revoluções; quase em todo lugar, a repressão foi rápida, eficaz e até mesmo cruel (Sorel, 1963, p. 158).

É verdade que Sorel, em 1919, ao publicar a quarta edição de seu livro, zomba em um Apêndice do filistinismo da Tríplice Entente que, enquanto impõe um embargo terrível contra a Rússia soviética, pretende rotular os bolcheviques como bárbaros e como herdeiros da barbárie "nórdica" da Alemanha de Guilherme II. O autor francês tem uma cultura histórica demasiadamente refinada para aderir à ideologia da guerra movida pela Entente contra seus vários inimigos. Mas isso não muda os termos da questão, nem modifica o significado global das *Reflexões sobre a violência*, que continuam denunciando de modo indiferenciado "a tirania tão frequentemente sanguinária da Revolução Francesa" (Sorel, 1963, pp. 409-21, em

particular pp. 410 e 412).

Naquele mesmo período, Sorel acusa Salvemini, não por ter promovido a intervenção da Itália na I Guerra Mundial, mas pela oposição à guerra colonial contra a Líbia,[17] ou seja, pela frieza que demonstrou em relação ao colonialismo. A condenação atinge os "socialistas italianos" como um todo: eles "recomeçam suas manobras em prol dos selvagens; após ter aclamado Menelik, eles não querem que a Itália combata com sucesso os albaneses e os árabes de Trípoli."[18] O horror da I Guerra Mundial, declarada também na onda da competição para conquistar mais colônias, não arrefeceu o entusiasmo de Sorel, que convida a estudar e a honrar a "grande figura" de Alfredo Oriani, cantor do expansionismo colonial: "Tenho dó dos italianos que se obstinam em não querer conhecer um de seus grandes pensadores."[19]

Concluindo. Expulsando idealmente Sorel do movimento socialista, Gramsci evidencia o elo estreito que há, no autor de *Reflexões sobre a violência*, entre "antijacobinismo" e "liberalismo radical" (Gramsci, 1975, p. 1.923), enquanto Sartre (1967, p. XIII) liquida mais depressa "a tagarelice fascista de Sorel".

8. Gandhi e os bolcheviques diante da I Guerra Mundial

O quadro do movimento socialista esboçado até agora (quanto ao tema da violência) muda radicalmente com o advento do bolchevismo? Quando a guerra é deflagrada, ainda que partindo de posições muito diferentes, Lenin homenageia os ambientes do "pacifismo inglês" e especialmente Edmund Dene Morel, um "burguês excepcionalmente honesto e corajoso", membro da Associação contra o alistamento e autor de um ensaio que desmascara a ideologia "democrática" da guerra promovida pelo governo britânico (LO, 21; 235-40). Nesse momento, o dirigente bolchevique está bem mais próximo do pacifismo do que Gandhi, que tem posições antitéticas.

Forçado a reconhecer que, apesar das intenções expressas pelo pacifismo militante às vésperas da guerra, também o movimento socialista acabou em grande parte se acomodando em relação à carnificina e à sagrada união patriótica convocada para legitimá--la, Lenin nota com profundo desânimo o "imenso sentimento de perda", a "imensa crise provocada pela Guerra Mundial no socialismo europeu", e manifesta "profunda amargura" pelo "bacanal do chauvinismo" que já se alastra. Sim, "o sentimento de perda foi grande" no meio daqueles que identificavam na Segunda Internacional um baluarte contra o ódio

chauvinista e o furor da guerra (LO, 21; 21 e 95). Nesse sentido, "a dor mais aguda da crise atual é a vitória do nacionalismo burguês", é a atitude de adesão ou submissão ao derramamento de sangue; sim, "mais do que os horrores da guerra", mais ainda do que "carnificina", o que causa dor são "os horrores da traição dos líderes do socialismo contemporâneo", eles que, virando a casaca em relação aos compromissos anteriormente assumidos, contribuem ativamente para legitimar a violência da guerra, a barbárie geral e os espíritos envenenados. "O imperialismo prejudicou o destino da civilização europeia", e pôde fazer isso com a cumplicidade daqueles que deviam fazer com que prevalecessem as razões da paz e da convivência entre os povos (LO, 21; 27, 13-15 e 31).

Lenin, para confirmar essa sua análise, cita por extenso a declaração dos círculos cristãos de Zurique, que manifestam consternação por uma onda chauvinista e belicista que não encontra mais obstáculos: "Até mesmo a grande, internacional, classe trabalhadora [...] extermina-se reciprocamente nos campos de batalha" (LO, 21; 81). Cinco anos antes, em 1909, em contraposição à "bancarrota" do "ideal do imperialismo" belicista, Kautsky celebrara "a imensa superioridade moral do proletariado (e do movimento socialista), que "odeia a guerra com todas as suas forças" e "fará o possível para impedir que as paixões militaristas se afirmem" (Kautsky, 1969, pp. 162-63). Esse precioso capital de "superioridade moral" agora está vergonhosamente dissipado.

Se, pelo menos em sua primeira fase, a guerra e a participação na guerra se configuram, no âmbito de uma ideologia da qual faz parte também o primeiro Gandhi, como uma espécie de *plenitude temporum* no plano moral (pelo impulso espiritual e a fusão comunitária que elas comportam), aos olhos de Lenin a eclosão do conflito fratricida (que dilacera a própria classe trabalhadora) parece, ao contrário, como algo semelhante à "época da pecaminosidade acabada": utilizo aqui a expressão tomada de empréstimo a Fichte, em 1916, por Lukács, no momento em que este é dilacerado por uma crise profunda que deságua, seguindo a onda de protesto contra a enorme carnificina, na sua adesão à Revolução de Outubro (Losurdo, 1997, cap. IV, itens 10 e 12). Obviamente, o revolucionário russo é demasiado leigo para recorrer a uma linguagem teológica. E, contudo, a essência não muda: para além da indignação política, a deflagração da guerra causa-lhe consternação moral.

A esperança, moral antes de ser política, parece renascer graças a um fenômeno que talvez pudesse bloquear a máquina infernal da violência: é a "fraternização entre soldados das nações beligerantes, até nas trincheiras" (LO, 21; 287). Essa novidade, porém, aprofunda a dilaceração do movimento socialista, que já se manifestara quando a guerra começou. Em contraposição ao "ex-socialista" Plechanov, que assimila a fraternização à "traição", Lenin escreve: "É bom que os soldados amaldiçoem a guerra. É bom que eles exijam a paz." Ao "programa da continuação da carnificina" formulado pelo governo provisório russo, do qual participam os "ex-socialistas", Lenin responde: "A confraternização num *front* pode e deve tornar-se confraternização em todos os *fronts*. O armistício de fato em um *front* pode e deve tornar-se armistício de fato em todos os *fronts*" (LO, 24; 329-30 e 386-87).

É verdade, a confraternização representa para os bolcheviques um momento essencial da estratégia que visa à derrubada do sistema social responsável pelo massacre e, portanto, pela transformação da guerra em revolução. Mas essa passagem torna-se inevitável pelas "ordens draconianas" com as quais ambas as partes do conflito combatem a confraternização (LO, 21; 287). Trata-se de uma passagem que, já nos inícios do grande conflito, é pressuposta e, de alguma forma, invocada também pelos círculos cristãos suíços, os quais Lenin contrapõe positivamente aos socialistas convertidos às razões do chauvinismo e da guerra. Em particular, o revolucionário russo chama a atenção neste excerto:

> Se a miséria se tornar demasiadamente grande, se o desespero prevalecer, se o irmão reconhecer o irmão na farda inimiga, talvez aconteçam ainda fatos totalmente inesperados, talvez as armas se voltem contra aqueles que incitam à guerra, talvez os povos, aos quais foi imposto o ódio, esquecer-se-ão dele, unindo-se de repente (em LO, 21; 81).

Não parece que Gandhi se ocupara com o fenômeno da confraternização que, de qualquer forma, opõe-se a seu compromisso de recrutar, para o governo de Londres, soldados e bucha de canhão.

A condenação à guerra, do ponto de vista moral como do político, está claramente presente também nos outros dirigentes do movimento comunista internacional que emerge na onda da indignação contra a carnificina. Dando apenas alguns exemplos, Bukharin fala de "horrível fábrica de cadáveres", Stalin de "extermínio em massa das forças vivas dos povos" e Luxemburgo e Liebknecht, de "genocídio". Enfim, convém citar Trotski: "o trabalho de Caim da imprensa 'patriótica'" dos dois lados contrapostos é "a demonstração irrefutável da decadência moral da sociedade burguesa". Não é possível falar em "decadência moral", quando se vê a humanidade mergulhar novamente em uma "barbárie cega e desavergonhada": há uma "competição da loucura sangrenta" para utilizar a técnica mais avançada para fins bélicos; é uma "barbárie científica", que apela para as grandes descobertas da humanidade "apenas para destruir os fundamentos da vida social civilizada e aniquilar o homem". Tudo aquilo que a civilização produziu afunda no sangue e no lodo das trincheiras: "saúde, conforto, higiene, as relações cotidianas, os laços de amizade, as obrigações profissionais e, em última análise, as regras aparentemente inabaláveis da moral."[20]

9. Violência/não violência e emancipação/cooptação

Apesar de aprovada pela autoridade do próprio líder indiano, já deveria ser clara a insustentabilidade da tese que indica na atitude assumida em relação à violência o divisor de águas entre o partido de Gandhi e o partido de Lenin. Como identificá-la agora? Uma análise comparada da história dos povos coloniais ou de origem colonial pode nos ajudar a responder a essa pergunta. Tomemos como exemplo os afro-americanos. Não faltaram revoltas desesperadas de escravos (como a liderada por Nat Turner) cuja aspiração era aniquilar o poder branco e, algumas vezes, os próprios brancos. Aconteceu também que os escravos fugitivos procuraram refúgio junto aos peles-vermelhas e acabaram fazendo causa comum com eles, lutando juntamente contra os colonos brancos que escravizavam os negros destinados a cultivar as terras arrancadas

aos índios, obrigados por sua vez à fuga ou à deportação. Esse projeto, ou melhor, esse sonho de emancipação conjunta estava fadado a entrar em crise no final do século XIX, quando se reduziu sensivelmente a percentagem de negros na população total (depois da imigração) e os peles-vermelhas estão no limiar do desaparecimento da face da terra. Na batalha de Wounded Knee, em 1890, os afro-americanos lutam ao lado dos brancos, ou melhor, a serviço deles; e eis que em determinados ambientes do bloco social e racial dominante começa-se a homenagear a coragem demonstrada pelos ex-escravos (Litwack, 1998, p. 463). É um fenômeno que se manifesta de forma mais acentuada nas guerras posteriores e de maior alcance conduzidas pelos Estados Unidos, quando os soldados negros são chamados a combater e a morrer para realizar na Europa a democracia de que eles não desfrutam na pátria.

Seria absurdo interpretar a transição de Nat Turner para os soldados negros de Wounded Knee e das duas guerras mundiais como a conversão dos afro-americanos à não violência. Igualmente pouco convincente é a leitura, nesses mesmos termos, da transição na Índia da revolta dos *sepoys* ao primeiro Gandhi que, apesar de professar a *ahimsa*, participa de todas as guerras do Império Britânico. Se os soldados negros de Wounded Knee tentam se desvencilhar do estigma racial que recai sobre eles, distinguindo-se com valor no exército chamado a eliminar a "barbárie" dos peles-vermelhas, o primeiro Gandhi ressalta que não é possível confundir com os "brutos cafres" e negros, ou com os zulus, um povo como o indiano que pertence à raça ariana, descendente de uma antiga civilização e que dá prova de coragem e virilidade na guerra. Em ambos os casos, não estamos diante de uma luta pelo reconhecimento e a emancipação em geral, mas diante de uma luta pela cooptação, que é levada adiante em detrimento de outros e que não põe em discussão a pirâmide racial como tal e a lógica da exclusão e da discriminação nela implícita.

A dicotomia cooptação/emancipação, aqui sugerida como critério de interpretação, tem um papel central na história contemporânea a partir da Revolução Francesa. No momento em que Edmund Burke chama as classes populares de seu país a se aterem de novo à palavra de ordem dos "direitos do inglês", lançada um século antes pela *Glorious Revolution*, ao invés de se deixarem encantar pela reivindicação dos direitos do homem que ecoa do outro lado da Mancha, ele as convida justamente a abandonar a utopia funesta do reconhecimento e da emancipação em geral, para avançar no caminho mais "realista" da busca da cooptação (subalterna) pelo bloco social dominante. Trata-se de uma estratégia que Benjamin Disraeli esclarece, dezenas de anos mais tarde. Ele convida a superar a visão até então generalizada segundo a qual a Inglaterra estava dividida em "duas nações", ou seja, "os ricos e os pobres"; não, agora, uns e outros devem ser considerados membros do "privilegiado e próspero povo inglês", que constitui a "aristocracia da natureza" e certamente não pode reconhecer um estatuto de igualdade aos povos e às raças consideradas inferiores (Losurdo, 1993, cap. 2, item 5). A derrota dos radicais que, na Inglaterra, inspiravam-se na Revolução Francesa e a afirmação da linha Burke-Disraeli, não são a vitória da não violência (fora de questão é o compromisso em participar das guerras do Império), mas, sim, da plataforma da cooptação subalterna das massas populares.

É possível analisar de modo análogo o debate que se desenvolve no movimento socialista. Engels, em uma carta de 12 de setembro de 1882, analisa com lucidez a política de cooptação levada adiante pelo bloco social dominante na Inglaterra: "Os territórios ocupados pela população europeia, o Canadá, o Cabo, a Austrália, tornar-se-ão todos independentes"; não serão assim os territórios ocupados pelos "indígenas". Essa exclusão encontra apoio também dos "operários" ingleses, que "desfrutam uma bela fatia do monopólio inglês das colônias e do mercado mundial" e não pretendem pôr em discussão o colonialismo. E, portanto, os povos de cor, além da própria luta, podem repor suas esperanças apenas em um proletariado que não persiga mais a perspectiva da cooptação pelo bloco social dominante, empenhado em promover o expansionismo colonial. É uma linha com a qual, não por acaso, Lenin concorda plenamente (MEW, 35; 357; LO, 39; 641).

Muito diferente é a orientação de Bernstein, que, entre os séculos XIX e XX, assim esclarece seu pensamento:

> Se nos Estados Unidos, no Canadá, na América do Sul, em certas regiões da Austrália etc., hoje vivem milhões de pessoas enquanto outrora viviam centenas de milhares, o mérito é da colonização avançada da civilização europeia; e se hoje, na Inglaterra e em outras regiões do mundo, muitos produtos tropicais, nutritivos e saborosos tornaram-se parte dos produtos de consumo popular, se as pastagens e os grandes campos americanos e australianos fornecem a preços baixos carne e pão a milhões de trabalhadores europeus, deve-se agradecer as empresas coloniais [...]. Sem a expansão colonial da nossa economia, a miséria que ainda temos hoje na Europa e que nos esforçamos para erradicar seria bem mais grave e teríamos menos esperanças em eliminá-la. A vantagem obtida pelas colônias, mesmo com o contrapeso dos crimes do colonialismo, pesa muitíssimo na balança (Bernstein, 1900, p. 559).

Mais uma vez, seria inadequado identificar na diferente atitude em relação à violência o divisor de águas que separa Bernstein de Engels e Lenin. Este, denunciado como campeão da violência pelo primeiro, tacha os que se opõem ao movimento anticolonialista de "lacaios da violência" colonial (LO, 39; 718). O partido trabalhista inglês, Bernstein e Bissolati na Itália, reivindicam a cooptação da classe trabalhadora pela classe dominante no Ocidente, embora isso signifique avalizar guerras e violências sangrentas em detrimento dos povos coloniais. Essa plataforma é decididamente rejeitada por Engels e pelas correntes mais radicais do movimento socialista.

Agora podemos analisar Gandhi, que convida o povo indiano a conquistar a promoção racial nas guerras do Império Britânico e que, nessa primeira fase da sua evolução, claramente aspira à cooptação.

10. Gandhi: da aspiração pela cooptação à luta pelo reconhecimento

Dois acontecimentos provocam a crise definitiva dessa plataforma ideal e política, determinando a passagem de Gandhi da aspiração pela cooptação dos indianos à reivindicação de um reconhecimento e de uma emancipação generalizados. Por um lado, a Revolução de Outubro e a propagação da agitação comunista nas colônias e na própria Índia constituem um formidável golpe à ideologia da pirâmide racial, e fazem parecer obsoleta a aspiração à cooptação pela raça branca ou ariana, que agora tem de enfrentar a revolta generalizada dos povos de cor. Um papel decisivo foi desempenhado pela experiência direta e dolorosa para o povo indiano. Este tinha esperança de melhorar sua condição combatendo valorosamente no exército britânico

durante a I Guerra Mundial. Entretanto, na primavera de 1919, logo após o término das celebrações pela vitória, o poder colonial torna-se responsável pelo massacre de Amritsar, que não apenas custa a vida de centenas de indianos desarmados, mas implica também uma terrível humilhação nacional e racial, com a obrigação de os habitantes da cidade rebelde se arrastarem de quatro para voltar para casa ou sair dela. Para usar as palavras de Gandhi, "homens e mulheres inocentes foram obrigados a rastejar como vermes, de barriga no chão" (A, 443/425). O resultado é uma onda de indignação pelas humilhações, pela exploração e pela opressão impostas pelo Império Britânico: seu comportamento é um "crime contra a humanidade, que talvez não tenha paralelo na história" (CW, 26; 383). Tudo isso faz com que no meio dos indianos desapareça o desejo de ser cooptados pela raça dominante que agora parece odiosa e capaz de qualquer infâmia; trata-se, ao contrário, de lutar contra um Império "que foi concebido na imoralidade" e cujos "verdadeiros fundamentos são imorais" (CW, 49; 61-62).

Somente à luz dessa nova consciência podemos compreender a afirmação de Gandhi, em uma carta de 23 de novembro de 1920: "Pode ser que o temperamento inglês não se adapte a um estado de perfeita igualdade com as raças negras e de cor. Nesse caso, os ingleses devem ser obrigados a se retirar da Índia" (CW, 22; 1). Aqui fica evidente não apenas a reivindicação da "perfect equality", mas principalmente o fato de que a Índia agora, longe de querer ser cooptada pela raça ariana e branca, tende a considerar-se parte integrante das "raças negras e de cor". Compreende-se, portanto, que, dez anos mais tarde, Gandhi, invertendo polemicamente o motivo do "fardo do homem branco" que Kipling prezava (envolvido no trabalho árduo de civilização das raças "atrasadas"), apela aos seus compatriotas para que se libertem do "fardo imposto pelo homem branco". Não há mais espaço para a ideia de hierarquia racial: "Acreditamos que o povo indiano, como qualquer outro povo, tem o direito inalienável de ser livre e de gozar dos frutos de seu trabalho a fim de satisfazer suas necessidades vitais" (CW, 48; 517-18 e 261). Em síntese: "Somos todos membros da grande família humana, e renuncio a fazer distinções; não reconheço superioridade alguma, nem mesmo aos indianos. Temos as mesmas virtudes e os mesmos vícios" (CW, 79; 222).

Na verdade, a tendência em Gandhi de reivindicar para seu país uma espécie de primado moral em virtude da sua "tradição" não violenta não desaparece totalmente. Lutando contra o Império Britânico, seu antagonista na Índia acaba, paradoxalmente, herdando sua ideia de missão, reinterpretada de modo radical à luz da obrigação religiosa, do *dharma* supremo que é a *ahimsa*. Trata-se de uma tendência confirmada pelas posições assumidas durante a II Guerra Mundial. 1940: sem a independência "a Índia não pode oferecer à paz mundial sua contribuição, que é sua tarefa especial". 1942: "Os Aliados não têm nenhum direito de proclamar sua causa moralmente superior à do nazista, enquanto mantiverem prisioneira a parte mais justa (the fairest parti) [da humanidade] e uma das mais antigas nações da terra" (CW, 77; 267 e CW, 82; 379). E, no entanto, mesmo a partir de uma plataforma ideal nem sempre coerente, o princípio da igualdade entre as nações está agora afirmado.

A transição do primeiro ao segundo Gandhi implica uma guinada na atitude para com o problema da violência? Permanece firme a profissão de fé na *ahimsa*, que se configura como um elemento constitutivo da identidade de um povo em luta contra o domínio colonial. E permanece firme, ainda, apesar dessa profissão de fé, a disponibilidade de acorrer aos campos de batalha: veremos que Gandhi, durante a II Guerra Mundial, oferecerá muitas vezes o apoio ao esforço bélico da Grã-Bretanha com a condição de ela reconhecer a independência da Índia. Mas seria difícil imaginar Gandhi, depois da Revolução de Outubro e do horror e da humilhação de Amritsar, promovendo a participação dos seus compatriotas na repressão de uma revolta como a dos zulus. Talvez seja possível surpreender um toque de autocrítica no tom simpático com o qual a *Autobiografia* fala daquele povo desarmado e azarado. Principalmente agora, todos os esforços do movimento indiano pela independência tem por finalidade aproveitar qualquer ocasião para pressionar o governo de Londres e obrigá-lo a renunciar ao domínio da Índia. Não desapareceu de modo algum o apelo de Gandhi a seus compatriotas para que demonstrem coragem viril e disponibilidade ao sacrifício extremo, mas antes que nos campos de batalha, onde será possível acorrer (ao lado da Grã-Bretanha) apenas em troca da independência, essas virtudes devem vir à tona enquanto se enfrenta com uma

agitação de massa não violenta a formidável máquina repressiva do poder colonial.

IV. O movimento anticolonialista, o partido de Lenin e o partido de Gandhi

1. A revolução anticolonial na Ásia

Quando ocorre o processo de radicalização em Gandhi, não apenas desaparece a aspiração da Índia a conseguir o estatuto de *dominions*, mas essa aspiração aparece agora em sua luz verdadeira, como uma teia de inclusão e exclusão. Logo após o término da II Guerra Mundial, Gandhi esclarecerá de modo particularmente lúcido seu pensamento, conversando com uma delegação afro-americana:

> Com a Grã-Bretanha não temos a mesma relação dos *dominions*, que são brancos e foram colonizados, em sua grande maioria, por emigrantes oriundos da Grã-Bretanha e por seus descendentes. Não temos desejado e nem desejamos que nos seja conferido nenhum *status*. Se nos for conferido algum *status*, quer dizer que não somos livres (em Kapur, 1992, pp. 125-26).

Contudo, a plataforma inicial, pela qual não se reivindicava da Inglaterra a emancipação, mas sim a cooptação, pelo fato de pertencer à raça branca e à origem ariana, está superada há algum tempo; o movimento liderado pelo campeão da *ahimsa* tornou-se, há muito tempo, parte integrante do movimento anticolonialista mundial.

A essa altura, deve ser feito um confronto entre o partido de Gandhi e aquele que poderíamos definir o partido de Lenin, entendendo com essa expressão os diferentes partidos e organizações que, inspirando-se na Revolução de Outubro e no grande revolucionário russo, também se comprometeram a promover a revolução anticolonial. No que diz respeito à Ásia, em 1920 e 1921 nascem, respectivamente, o Partido Comunista Indonésio e o Partido Comunista Chinês. Em 1930, é o momento da fundação do Partido Comunista indo-chinês, a partir de grupos e círculos de orientação marxista-leninista que estão ativos há muito tempo. Naquele mesmo ano, graças à marcha contra o imposto sobre o sal, o movimento indiano pela independência se

torna um rio de gente cada vez mais difícil de ser contido, e Gandhi ganha fama internacional. Nesse momento, os comunistas chineses já exercem o poder em algumas áreas libertadas e com a épica *Longa Marcha* de 1934-35 começam a desempenhar um papel preponderante na luta de libertação nacional contra o imperialismo japonês: surge, na Ásia, outro grande líder, Mao Tsé-tung, logo depois entrevistado e descrito por um jornalista, Edgar Snow, que também tornar-se-á famoso.

Quem dirige a revolução anticolonial na Ásia, em seu conjunto, são o partido de Gandhi e o partido de Lenin: é possível compará--los? Que instrumentos utilizam para derrotar o colonialismo e como eles constroem sua identidade?

2. A não violência como forma de coação limitada

O partido de Gandhi, apesar de sua participação ou sua disponibilidade em participar de conflitos armados, considera a profissão de fé na *ahimsa* e a fidelidade à “tradição” indiana da não violência elementos essenciais da sua identidade política e do seu ideal. De fato, em relação à contenda contra a Grã-Bretanha, o uso das armas é excluído. Mas, como observa um agudo teólogo estadunidense (cf. infra, cap. V, item 3), não falta certamente o momento da coação. Há uma clara coação moral e social implícita na insistente propaganda e na agitação capilar promovidas pelo movimento indiano de independência, com base nas quais a “intocabilidade das roupas estrangeiras” é uma espécie de dogma nacional e religioso (CW, 24; 39). A Mensagem de Gandhi à nação de 9 de abril de 1930 afirma: “Nossas irmãs formem piquetes na frente das lojas que vendem bebidas alcoólicas […] e tecidos estrangeiros […] Os tecidos estrangeiros sejam queimados” (CW, 49; 53). A violência, se não atinge as pessoas, atinge a propriedade. Mas talvez não pare por aqui, se julgarmos pela descrição que um eminente estudioso inglês faz do líder do movimento indiano de independência a respeito do boicote dos produtos têxteis ingleses, em 1930:

> Mulheres faziam piquete regularmente junto às lojas onde se vendiam roupas produzidas na Grã-Bretanha. Elas seguiam as outras mulheres que saíam das lojas e procuravam convencê-las a devolver o que tinham comprado. De modo mais ameaçador, elas encenavam “siapa”, isto é, falsos funerais, onde as imagens dos comerciantes que recusavam a aderir ao boicote eram queimadas diante de suas casas (Herman, 2008, p. 342).

Nesse caso, as pessoas são tomadas como alvo, se não da violência propriamente dita, de qualquer modo da intimidação.

É preciso esclarecer desde logo que o boicote dos tecidos ou das mercadorias estrangeiras não é uma invenção de Gandhi. Acontece a mesma coisa durante o protesto organizado na China pelo movimento de 4 de maio (1919) contra a pretensão do Japão, encorajado ou tolerado pelas outras potências imperialistas, de impor seu protetorado sobre o grande país asiático: o boicote dos tecidos japoneses é também um auxílio no desenvolvimento da indústria têxtil nacional, exatamente como acontece, anos depois, no caso do boicote das mercadorias inglesas promovido por Gandhi. No que diz respeito à China, uma nova campanha pelo boicote se desenvolve em 1925, e nesse caso desempenha um papel importante o Partido Comunista, que, graças a essa iniciativa, vê suas fileiras aumentarem rapidamente (Collotti Pischel, 1973, pp. 139-40 e 184-85).

Considerações análogas podem ser feitas para outra técnica de luta tipicamente não violenta, ou seja, a greve. Seja o partido de Gandhi, seja o partido de Lenin lançam mão dela (basta pensar, no que diz respeito à Ásia, na onda de greves que atinge a China e o Vietnã nos anos 20 do século XX). Mais uma vez, não é fácil traçar a linha divisória entre coação não violenta e violência propriamente dita: os piquetes chamados a estimular a coesão da greve podem se tornar mais ou menos urgentes e mais ou menos ameaçadores. O fato é que, em países como a China e o Vietnã, boicotes e greves logo se tornam impossíveis pelo advento de uma ditadura terrorista e, no primeiro caso, pela invasão feita por um imperialismo que desaba em uma violência de tipo genocida. A palavra já está com as armas.

Sobre a inevitabilidade dessa passagem parece implicitamente concordar também Gandhi que, em junho de 1942, expressa sua "profunda simpatia" e sua "admiração pela luta heroica e os sacrifícios infinitos" do povo chinês, determinado em defender "a liberdade e a integridade" do país (CW, 83; 28). É uma declaração que está em uma carta enviada a Chiang Kai-shek, que, nesse momento, é aliado do Partido Comunista chinês.

3. A não violência como técnica de produção da indignação moral

A originalidade do profeta da não violência pode ser compreendida em um contexto diferente. Voltemos à Marcha do Sal. Estamos em 1930. Gandhi já está preso e quem lidera o movimento é a poetisa Sarojini Naidu; na linha de frente está também o segundo filho (Manilal) do líder indiano. Ao penetrarem em massa nas salinas cercadas por um fosso e defendidas

por policiais indianos comandados por oficiais britânicos, os manifestantes têm consciência de que estão fazendo um ato ilegal que implicará a reação das forças da ordem. Mas eles receberam uma ordem precisa. Não é só questão de voltar atrás: "Vocês não devem levantar uma mão sequer para proteger-se dos golpes." O correspondente da *United Press* (Webb Miller) descreve o que acontece:

> [Os manifestantes] chegavam à frente, um grupo após o outro, sentavam no chão, e apanhavam até perder a consciência, sem levantar o braço para se protegerem. Por fim, os policiais se irritaram por aquela não resistência [...]. Começaram a chutar feito animais a barriga e os testículos dos homens sentados. Os feridos contorciam-se e gritavam por causa da dor, e isso acendeu mais ainda a fúria da polícia, enquanto a multidão quase se separava dos líderes. A polícia, então, começou a arrastar pelos braços ou pelas pernas os manifestantes sentados no chão, às vezes por cem metros, para depois jogá-los no fosso [...]. Durante dezoito anos de reportagem, em vinte e dois países diferentes, onde assisti a inúmeros confrontos fratricidas, levantes, batalhas na cidade e rebeliões, nunca vi espetáculo tão lancinante como o de Dharasana (Chadha, 2000, pp. 294-95).

O que torna tão "lancinante" o espetáculo não é a repressão em si (que é brutal, mas não sangrenta: não são utilizadas armas de fogo), e tampouco a não violência dos manifestantes. Na realidade, está em ação uma nova técnica de luta: os militantes do partido de Gandhi não só não devem responder aos golpes da polícia, mas têm de se oferecer a eles, evitando inclusive o gesto espontâneo de proteger o rosto com o braço, que o cassetete com ponta de ferro da polícia está atingindo. Os cassetetes revelam-se impotentes, e isso só faz aumentar o zelo e a fúria daqueles que receberam a ordem de desocupar as salinas e de acabar com a ocupação ilegal. É esta técnica sofisticada que faz parecer tudo como uma luta entre mártires e carrascos: um espetáculo sem dúvida "lancinante" e que não deixa de provocar indignação moral.

Na história da repressão dos movimentos populares, ocorreu muitas vezes de as forças policiais provocarem gestos descabidos nos manifestantes, para depois reprimi-los mais ainda, sem com isso despertar reações negativas na opinião pública. Na Marcha do Sal, assiste-se a uma espécie de inversão das posições: são os manifestantes que se empenham em provocar reações descabidas nas forças policiais, deixando-as em maus lençóis como responsáveis por uma ferocidade gratuita contra pessoas indefesas e pacíficas. A não violência de Gandhi, antes que ser inspirada por preocupações exclusivamente morais, revela uma notável habilidade política: "Quero o apoio do mundo inteiro nessa batalha do Direito contra a Força" (CW, 49; 13). É uma declaração de 5 de abril de 1930, emitida não por acaso à *Associated Press*, com o olhar na direção de um país (os Estados Unidos) cada vez mais interessado em acabar com o monopólio político e econômico da Grã-Bretanha na Índia. Estamos diante de uma estratégia meditada por muito tempo. Na África do Sul, no dia 13 de setembro de 1913, o líder indiano esclarecera nestes termos como queria agir:

> O verdadeiro objetivo da nossa luta é o de matar o monstro do preconceito racial no coração do governo e dos brancos do lugar [...] Há apenas uma maneira de matar o monstro e é oferecendo-nos em sacrifício. Não há vida senão através da morte. Só a morte pode levantar-nos. É o único meio eficaz de persuasão. É um selo que deixa uma marca permanente (CW, 13; 289-90).

A repressão feroz em Amritsar deve ter provocado um aperfeiçoamento da estratégia: mais do que a compaixão dos opressores (o "governo" e os "brancos"), a questão é suscitar contra eles a indignação do povo indiano, por um lado, e a indignação da opinião pública mundial (incluindo a inglesa), de outro. Eis, portanto, as diretrizes de Gandhi a seus militantes em ocasião da Marcha do Sal: "Temos de aprender a manter nossa posição na frente da cavalaria e das cacetadas, deixando-nos esmagar pelos cascos dos cavalos ou apanhar dos cassetetes" (LG, 3; 34). Essa ordem dificilmente pode ser explicada a

partir da preocupação de evitar um derramamento de sangue. Se tivesse sido esse o objetivo, seria mais oportuno convidar a multidão a se dispersar ou, pelo menos, retirar-se no começo da repressão. A teimosia em não recuar, ao invés, torna inevitáveis os enfrentamentos cada vez mais violentos da polícia: mas é justamente esse o resultado esperado, a fim de desacreditar o domínio colonial.

Provocando a repressão policial e fazendo com que apareça injustificada e cruel, a decisão de não retroceder implica, na realidade, o perigo de uma resposta violenta por parte dos setores mais radicais ou mais impacientes do movimento pela independência. Isso explica a atitude de Gandhi que, em várias ocasiões, revoga a agitação lançada por ele mesmo quando ela está prestes a sair do controle: quem motiva esse comportamento é, em primeiro lugar, a preocupação política de apresentar o poder colonial e o movimento pela independência como a encarnação de dois princípios opostos, respectivamente, da violência (além de tudo brutal) e da não violência (disposta a enfrentar o sacrifício extremo). Em conclusão: a não violência é, primeiramente, o instrumento para produzir a indignação moral, chamada, por um lado, a consolidar e animar moralmente o próprio campo e, de outro, a desacreditar, isolar, desarticular e pôr em crise o campo adversário.

Como se vê, não faltam aspectos moralmente problemáticos. Eles vêm à tona claramente na matéria que outro jornalista (Nagley Farson) envia ao *Daily News*, a respeito de manifestação ocorrida no mesmo período nos arredores de Bombaim. Um biógrafo de Gandhi, em plena consonância com seu herói, assim descreve a cena:

> Farson viu uma mulher erguer sua criança para fazer com que levasse uma pancada na cabeça [dada pelas forças policiais]: através de um intérprete, o jornalista expressou seu horror, mas ela ficou impassível, desejando apenas sacrificar o filho pela causa (Chadha, 2000, p. 296).

Pensemos no discurso pronunciado em Bombaim no dia 28 de dezembro de 1931, no qual Gandhi descreve a Marcha do Sal assim: “É uma luta para cortejar os sofrimentos. É uma luta para dar a vida, não para tomá-la. Nessa luta, mesmo as crianças podem desempenhar um papel” (CW, 54; 318). Aqui a não violência revela--se ela mesma conspurcada pela violência, e por uma violência que acaba atingindo, ou entregando aos golpes que se preveem ou que são desferidos, vítimas inocentes, inconscientes e indefesas. O fato é que ninguém, antes de Gandhi, entendeu com tamanha precisão o papel essencial que a indignação moral pode desempenhar durante um conflito político.

4. O desafio da morte no partido de Lenin e no partido de Gandhi

Não causa surpresa, portanto, que o apelo a enfrentar corajosamente o sacrifício (inclusive o sacrifício supremo) e o desafio da morte acompanhem, como uma sombra, o trajeto do movimento liderado por Gandhi. É um apelo que ecoa não apenas em ocasião da participação nas guerras do Império Britânico, mas também durante a agitação contra o governo de Londres que, nesse meio-tempo, é convocada para ficar nos limites da não violência. Gandhi exige a disponibilidade ao "sacrifício pela causa do *Satyagraha*" também da esposa, como resulta da carta enviada a ela de 9 de novembro de 1908: "Realmente, não há muita importância se se morre ou se sobrevive. Espero que você pense o mesmo, sem ser infeliz por causa disso. É isso que eu lhe peço" (CW, 9; 210). Trata-se, na realidade, de um pedido que o líder indiano dirige a todos os seus seguidores. Assim os exorta no dia 31 de janeiro de 1922, enquanto ainda viva é a lembrança do massacre de Amritsar, cujo protagonista inglês foi o general Reginald Dyer:

> Eu desejo que todos nós enfrentemos as balas voluntariamente. Deixem que alguns generais Dyer estejam diante de nós com suas tropas, deixem que comecem a atirar sem avisar antes. Peço a Deus que, se isso acontecer, eu continue falando com vocês bem-humorado assim como estou fazendo agora, e que todos vocês, debaixo da chuva de balas, fiquem calmos e sentados, como estão agora (CW, 26; 55).

Palavras semelhantes ecoam várias vezes durante as manifestações que marcam a Marcha do Sal. 18 de março de 1930:

> Que o governo siga as próprias regras, use os fuzis contra nós, prenda-nos, enforque-nos. Mas quantas pessoas podem sofrer essas punições? Tentem calcular quanto tempo vão demorar os ingleses para enforcar trezentos milhões de pessoas.

E no dia 5 de abril do mesmo ano: "Meu coração agora é duro feito uma pedra. Nessa luta pelo autogoverno (*swaraj*) estou disposto a sacrificar milhares e centenas de milhares de homens, se for necessário" (CW, 48; 454 e CW, 49; 18). No ano seguinte Gandhi, enquanto o governo colonial efetua prisões em massa, falando a uma multidão reunida em Bombaim no dia 28 de dezembro, acrescenta:

> No ano passado enfrentamos os cassetetes [com a ponta de ferro], desta vez temos de estar prontos para enfrentar as balas. Desejo que não só os Pathans da fronteira cortejem as balas. Se as balas tiverem de ser desafiadas, também Bombaim e Gujarat têm de tomar sua própria dose. Eu disse em Londres que se para conseguir a liberdade tenho que oferecer um milhão de vidas, estou disposto a esse sacrifício sem o mínimo remorso. Acredito que devemos libertar-nos do medo da morte, e se tivermos que cortejar a morte, devemos abraçá-la como se abraça um amigo […]. O [partido do] Congresso pretende conquistar a liberdade sacrificando vidas, e aqueles que não concordam com esse ponto de vista seria melhor se fossem embora (CW, 54; 318-19).

Que fique claro para todos: é preciso "estar dispostos a qualquer sacrifício", lutando até o final, "qualquer que seja o

tamanho do sofrimento" (CW, 54; 320). A etnia marcial por excelência é apontada como modelo de *ahimsa* para todo um povo:

> Nossa não violência deveria ser a não violência dos Pathans. Eu convivi com eles. Não têm medo de matar ou de serem mortos […] Um rapaz pathan não tem medo. Se há derramamento de sangue, ele não se esconde em sua casa. Experimenta prazer no combate […] Eu vi um deles ficar impassível enquanto o sangue jorrava de suas numerosas feridas (CW, 73; 53).

Essa retórica desperta, para citar as palavras de um alto funcionário inglês da época, "uma onda de entusiasmo semi-histérico" entre homens e mulheres, todos possuídos pela "mania do martírio" (Herman, 2008, p. 342). Todos adotaram o lema "*Do or Die*", "Faça ou morra", lançado por Gandhi. Mais ainda, ele apela para a "rebelião aberta" (CW, 83; 199) a fim de obrigar a Inglaterra, severamente testada pela eclosão da II Guerra Mundial, a deixar a Índia:

> Eis a palavra de ordem, breve, que dou a vocês. Podem imprimi-las em seus corações e fazer com que ela seja expressa por toda sua respiração. A palavra de ordem é: "Faça ou morra". Ou libertamos a Índia ou morremos ao tentar fazer isso. Não temos de viver para ver nossa escravidão durar para sempre. Cada homem ou mulher do Congresso há de participar da luta com a determinação inflexível de não ficar vivo para ver o país no cativeiro ou na escravidão […] Que, a partir desse momento, cada homem e cada mulher viva cada momento de sua vida com a consciência de que ele ou ela se alimenta ou vive para conquistar a liberdade e que vai morrer, se necessário, para alcançar este objetivo. Assumam esse compromisso tendo Deus e sua consciência como testemunhas […] Quem perder sua vida vai ganhá-la e quem quiser salvá-la vai perdê-la. A liberdade não é para o covarde e o pusilânime (CW, 83; 197).

Uma das proclamações mais apaixonadas da disponibilidade de todo um povo a se sacrificar para a independência da Índia encontra-se, paradoxalmente, em uma carta de Gandhi enviada a Hitler, enquanto este está trabalhando há dois anos para construir na Europa Oriental as "Índias alemãs": "Aqueles que nos governam podem tomar nossa terra e nossos corpos, mas não nossas almas. Podem obter isso só com a destruição total de cada indiano: homem, mulher, criança" (LG, 6; 35).

O apelo ao heroísmo e à disponibilidade ao sacrifício supremo ecoa, ainda, por ocasião dos confrontos étnicos e religiosos que começam quando é traçada a divisão da Índia Britânica entre hindus e muçulmanos, depois da II Guerra Mundial. É como se Gandhi visse um mundo desabar. São compreensíveis, portanto, sua perplexidade e seus convites para manter a calma em qualquer situação. No entanto, a linguagem que ele utiliza faz pensar: "O homem nasceu para morrer […] Que seja Deus a enviar uma morte natural ou que a morte chegue pela faca de um assassino, é preciso ir ao encontro do próprio fim com o sorriso nos lábios". Também "as mulheres têm de aprender a morrer"; é preciso que, fortificadas pelo hinduísmo, as mulheres, assim como os homens, saibam "enfrentar a morte com coragem e sem um murmúrio". É a única maneira de os massacres pararem (CW, 92; 246 e 344). Em vez de recorrer às forças da ordem, a segurança é restabelecida "aprendendo a morrer bravamente", pois polícia ou exército nenhum no mundo pode proteger quem está com medo (LG, 7; 263).

Obviamente, a disponibilidade ao sacrifício e o desafio da morte desempenham um papel importante também no partido de Lenin: não poderia ser diferente para organizações que desafiam a autocracia, a guerra, um domínio colonial mais ou menos

cruel. A disponibilidade ao sacrifício, no partido de Lenin, é estimulada pela convicção de agir em consonância com a corrente irresistível da história; no partido de Gandhi, pela convicção de ter a ajuda divina. “Nessa luta há a mão de Deus” (CW, 48; 517) – proclama o Mahatma em abril de 1930, por ocasião da Marcha do Sal –, e essa mão revela-se até mesmo nos detalhes: Dandi, a cidade onde a marcha acaba, “não foi escolhida por um homem, mas por Deus”. No lado oposto, quem se opõe ao movimento pela independência é “um império tão satânico” e “tão desumano” que é necessário orar pela sua “destruição” (CW, 48; 517 e 512 e CW, 49; 16).

O tema da virilidade que todo indiano deve demonstrar, já utilizado durante a I Guerra Mundial quando se combatia nas fileiras do exército britânico, volta nos anos da luta não violenta contra o domínio colonial inglês. Após o massacre de Amritsar, Gandhi fica surpreso e consternado pelo fato de seus compatriotas terem obedecido à ordem de caminhar feito vermes; deviam recusar desafiando, se necessário, a morte. Infelizmente, o domínio colonial tornou os indianos efeminados: “sob o domínio britânico a Índia é menos viril do que jamais foi antes”; sim, o povo tem sido “sistematicamente emasculado” (CW, 26; 384 e 8).

Compreende-se, portanto, a insistência de Gandhi em não confundir o militante não violento com o “covarde” que foge do campo de batalha só porque está agarrado à vida: “Antes que este possa entender a não violência, é preciso ensinar-lhe a sustentar-se em suas próprias pernas até enfrentar a morte, na tentativa de se defender contra um agressor que, com toda a probabilidade, vai derrotá-lo” (CW, 67; 263). Quanto ao heroísmo, ao desprezo pela morte e à virilidade, o militante não violento deve revelar-se superior também em relação ao guerreiro tradicional. Dele é exigida, ainda, uma disponibilidade ao sacrifício maior do que a disponibilidade exigida do militante do partido de Lenin, onde não há a convicção de que a morte terrena é só uma passagem e falta o culto do martírio e do seu valor de salvação.

5. Heroísmo moral e liderança

De fato, seria muito difícil encontrar no partido de Lenin o convite que Gandhi dirige a seus seguidores em 1906, no escrito programático em que são enunciados os princípios do *Satyagraha*: é preciso considerar “o sofrimento que provém da desobediência” a uma lei injusta “como perfeita bem-aventurança, e o sacrifício de tudo aquilo que se tem e da própria vida a fim de resistir como felicidade suprema” (CW, 34; 125). A ênfase na aceitação, até mesmo alegre, da morte remete exclusivamente à ideologia, à organização e às modalidades de formação do grupo dirigente em função no partido de Gandhi.

Este, em sua *Autobiografia*, relata que na África do Sul racista um guarda o jogou para fora da calçada (que os brancos consideravam reservada à raça superior). Convidado por uma testemunha ocular a "mover uma ação judicial" contra o energúmeno que o "atacara de maneira tão bárbara", ele respondeu que não tinha intenção de fazer nada contra "aquele miserável" (A, 187-88/129-30). De modo análogo, Gandhi se recusou a processar os facínoras que, como veremos, tentaram linchá-lo. Também na África do Sul, ameaçado em 1908 por membros radicais da comunidade indiana que o acusavam de capitulação diante do poder colonial, o líder do movimento não violento respondia: "Morrer pela mão de um irmão ao invés de doença não pode ser para mim causa de aflição" (CW, 34; 136).

Mais significativa ainda é a posição que Gandhi assume, 40 anos depois, em relação à bomba atômica. Ele condena duramente a aniquilação de Hiroshima e Nagasaki, mas acrescenta que os seguidores da não violência não deveriam ficar amedrontados pela possibilidade de essa catástrofe acontecer: poderiam ou deveriam até mesmo evitar os abrigos, e deixar-se sustentar exclusivamente pela fé na imortalidade da *ahimsa* (CW, 98, 329).

A não violência não parece configurar-se, aqui, como a escolha de um tipo específico de ação política, e sim como a busca da perfeição moral, para além de qualquer consideração política; não por acaso, a profissão de fé não violenta tende a tornar-se uma coisa só com a escolha do celibato ou da castidade (*brahmacarya*). Obviamente, a esse respeito, a distância em relação ao partido de Lenin é muito evidente. No entanto, uma pergunta há de ser feita: realmente a busca da santidade não tem nada a ver com a razão política? Nós vimos que, a partir da afirmação da não violência como obrigação religiosa (*dharma*) suprema, Gandhi teoriza o primado religioso e moral de seu país. Por sua vez, dentro da comunidade indiana e do movimento pela independência, ninguém encarna melhor as razões da *ahimsa* e do *dharma* supremo e, com isso, se candidata à liderança suprema.

Nesse contexto deve ser colocado o uso do jejum como forma de protesto. É uma técnica de luta utilizada pela primeira vez pelo movimento de luta pela independência da Irlanda, ou seja, por um movimento que Gandhi critica por ser violento: em outubro de 1920, após recusar a comida por 74 dias, na cadeia de Brixton, morria Terence MacSwiney (Foster, 1988, pp. 499 e 614; Kapur, 1992, p. 61). De fato, pode-se discutir se essa técnica de luta seja não violenta até o final: enquanto uma violência física está acometendo o protagonista, a greve de fome exerce uma forte coação moral no antagonista que, diante de uma opinião pública ampla e tomada por uma indignação crescente, corre o risco de ser tachada de responsável ou corresponsável pela morte de um inocente e, portanto, de ser apontada como assassina moral. Consequentemente, o significado do jejum de protesto de Gandhi é claro: a disponibilidade ao sacrifício extremo, por um lado, joga a culpa na potência colonial pela cultura da violência, e, por outro, reafirma dentro da comunidade indiana o heroísmo moral do líder, cujo carisma e cuja liderança se tornam ainda mais fortes.

Existem, contudo, percalços. O último Gandhi está envolvido na busca da continência perfeita e do total domínio do estímulo sexual, inclusive em situações extremas de tentação da carne: divide a cama com suas discípulas, para ser ou para confirmar-se como "o eunuco de Deus" (Chadha, 2000, pp. 422-25). Este experimento, realizado durante a luta entre muçulmanos e hindus e com o sangue jorrando caudaloso, levanta muitas perplexidades e críticas também entre os seguidores do Mahatma.

6. O papel do líder no partido de Lenin e no partido de Gandhi

Partidos cujos militantes são chamados a desafiar as perseguições e a morte têm necessidade de uma direção firme e enérgica. Esse é o resultado que o partido de Lenin busca através do "centralismo democrático", com o qual um pequeno grupo central é investido ou acha-se investido pela base de plenos poderes. Historicamente, tem acontecido muitas vezes que um líder carismático e autocrático acabe triunfando, inclusive pela acuidade e pela persistência do estado de exceção. No partido de Gandhi, ao contrário, o carisma religioso é o critério formal de legitimação e consagração do líder. Por ocasião da Marcha do Sal, ele é aclamado assim: "Salve a ti, ó Salvador!"; as "multidões oceânicas que, naqueles dias em que ainda o microfone não era utilizado, contentavam-se só em ver o Mahatma" (a "grande alma", como já é chamado o líder reconhecido e venerado), ajoelhavam-se diante dele e procuravam jogar-se aos seus pés (Chadha, 2000, pp. 291 e 250). Não estava errado Churcill quando observava, em 12 de março de 1931, que entre seus seguidores Gandhi gozava de uma condição "quase divina" (Churchill, 1974, vol. V, p. 4995).

Quase na mesma época, na imprensa afro-americana, muito solidária com o líder indiano, era possível ler que ele tendia a assumir uma postura de "ditador da 'desobediência civil'" (em Kapur, 1992, p. 42). Esse juízo converge com aquele do fanático fundamentalista hindu (Nathuram Godse), que está convencido de ter matado, em Gandhi, um líder culpado de exercer "trinta anos de ditadura indiscutível": "Quando finalmente voltou para a Índia, desenvolveu uma mentalidade subjetiva na qual só ele era o juiz do que estava certo ou errado. Se o país queria sua guia, tinha de aceitar sua infalibilidade", ou seja, sua "ditadura indiscutível" (em Chadha, 2000, p. 503). De fato, mesmo dentro de seu partido, Gandhi "foi acusado de aspirar a uma ditadura moral" e as acusações não eram infundadas; o líder "pessoalmente não assumiu nenhum cargo oficial na organização, mas justamente isso o ajudou ao longo dos anos a reforçar a própria posição dentro do Congresso, não estando vinculado a muitas regras". Até mesmo "as demissões da filiação formal ao Congresso, apresentadas por Gandhi em 1934, não tinham efeito algum de diminuir sua influência no partido" (*ibidem*, pp. 248-49 e 350). Nesse contexto podemos colocar alguns jejuns encenados, antes que contra o poder colonial, contra alguns setores do povo indiano e do movimento e do partido pela independência, que queriam questionar o carisma religioso do líder.

Além de uma direção firme e enérgica, um partido de luta que, em uma situação de crise aguda, ou de qualquer forma difícil, persegue objetivos ambiciosos de transformação da sociedade tem necessidade de militantes e seguidores dispostos a desenvolver uma ação política disciplinada e organizada. Isso se aplica ao partido de Lenin, mas também, e não menos, ao partido de Gandhi. Este convoca "todos os indianos" a serem corajosos e perseverantes para ganhar o título de "bons

pioneiros". Sim, "todos devem sacrificar os próprios interesses para salvaguardar os da comunidade, mantendo alta sua honra e seu nome" (CW, 9; 201). Não se trata apenas de ater-se a uma coesão exterior; uma nação deve conseguir, sem deixar que as diferenças religiosas falem mais alto, uma "unidade de corações" e "agir como uma única mente" (CW, 49; 53 e CW, 24; 40). Aqueles que não participam dessa luta conjunta contra o poder colonial e pela independência "devem sentir-se excluídos da vida pública do país", que "chama todo homem e toda mulher da Índia a cumprir plenamente seu papel" (CW, 22; 181).

Considerando tudo isso, é compreensível o juízo de um historiador e jornalista que, das páginas dos órgãos de imprensa estadunidenses e ocidentais mais importantes, está comprometido a celebrar o retorno do colonialismo (Colonialism's Back-and Not a Moment Too Soon). O autor citado fala a respeito de Gandhi: ele "era um ano mais velho do que Lenin, com o qual tinha em comum uma aproximação quase religiosa à política, mas sua excentricidade o aproximava também de Hitler, 20 anos mais novo do que ele."[21] O uso de categorias totalmente formais permite colocar o líder indiano (um dos maiores protagonistas do movimento de libertação anticolonial) lado a lado com o Führer, empenhado em retomar e radicalizar a tradição colonial e tão cheio de admiração pela Inglaterra imperialista a ponto de definir como "Índias alemãs" o império colonial que pretende construir na Europa oriental!

É mais sensata, obviamente, a comparação de Gandhi com Lenin, sem o qual não seria possível compreender o desenvolvimento anticolonialista em escala mundial. Mas, quando essa comparação é realizada não a partir da categoria do anticolonialismo, mas sim da categoria do "totalitarismo", perde-se de vista um ponto essencial: quando eles estão na oposição, o partido de Gandhi e o partido de Lenin se configuram, de um lado, como uma Igreja (chamada a inspirar e motivar seus seguidores), de outro, como um exército que organiza e dispõe amplas massas populares que visam derrubar o antigo regime. Por conseguinte, eles não podem ser comparados aos partidos burgueses normais, que delegam a função ideológica "religiosa" às igrejas propriamente ditas ou aos aparelhos ideológicos apropriados, e a função militar, a corpos armados especializados. Nem devem ser esquecidos os fenômenos considerados típicos do "totalitarismo" (a visão maniqueísta da luta política, a centralização e a personalização do poder, o apelo à unidade estreita do povo, com a tendência de denunciar os dissidentes como agentes do inimigo), que se manifestaram em ocasião da crise aguda também nos países clássicos da tradição liberal.

7. A construção da identidade revolucionária em Lenin e em Gandhi

Se há muitos pontos de contato entre o partido de Lenin e o partido de Gandhi, empenhados na revolução anticolonial, o processo de construção da identidade revolucionária é um fator de distinção. A celebração da *ahimsa* permite a Gandhi

reivindicar a independência de seu país, pelo fato de ele encarnar uma civilização moralmente superior em relação àquela representada pela potência colonial dominante e pelo Ocidente como tal, ficando substancialmente imune à carga de violência e vontade de poder, de "satanismo", que investe os países industrialmente mais desenvolvidos. Na realidade, nesse meio--tempo, o líder indiano pode construir a identidade de seu partido tomando emprestada uma série de temas da cultura ocidental e às vezes, paradoxalmente, da cultura ocidental mais conservadora. É o próprio Gandhi que, na sua *Autobiografia*, relata a profunda influência que *Um apelo pró-vegetarianismo* (*A Plea for Vegetarianism*) de Henry Salt exerceu sobre ele, livro que comprou e leu em Londres "sem pular uma linha". É só a partir desse momento que a crença religiosa jainista, que a mãe lhe transmitira, adquire solidez teórica: "No momento em que li aquele livro posso afirmar que me tornei vegetariano por convicção [...] Quando cheguei [na Inglaterra] eu era um carnívoro e só mais tarde me converti intelectualmente ao vegetarianismo." É do Ocidente mais do que do Oriente, portanto, que Gandhi assimila o princípio do respeito pela vida de cada ser senciente, a *ahimsa*. Ele amadurece a convicção do primado moral e religioso do Oriente, e em particular da Índia, frequentando círculos teosóficos ingleses que, embora cansados e críticos do Ocidente, fazem parte daquele mesmo mundo, considerando a Índia como a alternativa desejada e a terra prometida da moral e da religião autênticas. A fé adquirida por Gandhi é ainda reforçada pela leitura, em autores ingleses como John Ruskin e Thomas Carlyle, da crítica severa e conservadora à civilização industrial. Em síntese: é absorvendo profundamente as influências ocidentais que Gandhi chega à conclusão de que "a civilização ocidental se baseia principalmente na força, diversamente da cultura oriental" (A, 128 e 232/56-57 e 181); todavia, o líder indiano demonstra ter pouca consciência dessa sua dívida intelectual.

Muito diferente é a identidade revolucionária de Lenin. A denúncia que ele faz do capitalismo e do imperialismo, da política expansionista e genocida das potências coloniais é inflexível. E, contudo:

> Isso significa, talvez, que o Ocidente materialista é podre e que a luz do sol resplandece só a partir do Oriente místico, religioso? Não. Justamente o contrário. Significa que o Oriente encaminhou--se definitivamente no caminho do Ocidente, que outras centenas e centenas de milhões de homens participarão de agora em diante da luta por aqueles ideais pelos quais o Ocidente parou de combater. Podre é a burguesia ocidental... (LO, 18; 154).

O dirigente revolucionário russo, leitor de Hegel e de Marx, não desconhece o grau diferente de desenvolvimento político e social no Ocidente e no Oriente: "na Europa" temos a "existência de uma imprensa mais ou menos livre, de uma representatividade popular, de uma luta eleitoral e de partidos políticos já formados"; ao contrário "na Ásia, de que também a Rússia faz parte" não há nada disso, e sim a opressão e a ignorância das massas populares, e "os preconceitos que alimentam a fé no czar-pequeno pai". A celebração do despertar dos povos coloniais não só não está em contradição, mas anda de mãos dadas com a celebração do "espírito europeu" e da sua irrupção em países e continentes onde ele ainda não foi percebido (LO, 5; 69). De Sun Yan-sen, protagonista da revolução democrática chinesa, Lenin evidencia a "cultura europeia": é "na Europa" e "na América" que os "chineses avançados" extraíram suas "ideias de liberdade" (LO, 18; 152 e 155). De modo análogo, ele lê o movimento pela independência indiano: esse movimento não expressa, como pretende Gandhi, a revolta da antiga sabedoria religiosa indiana sob a égide da *ahimsa* contra o satanismo do Ocidente. Ao contrário, esse movimento é também o avançar do "espírito 'europeu'" e democrático na Índia; mas justamente isso implica o embate com a Inglaterra liberal e colonial e com o poder arbitrário exercido por seus governantes. Nesse sentido, o que melhor representa o "espírito europeu" encarna-se nos movimentos de luta anticolonialista que se desenvolvem na Ásia contra as grandes potências ocidentais (LO, 19; 40-41).

Essa mesma atitude caracteriza também o Partido Comunista Chinês, que não responde à crise histórica procurando abrigo na antiga sabedoria confuciana, como fazem alguns intelectuais, mas infere dos países imperialistas, com os quais se

choca, não só a ciência e a técnica mais avançadas, mas também a ideologia (o marxismo e o leninismo), embora adaptada às condições nacionais e, portanto, de alguma forma “sinizada”.

8. “Ahimsa” e coação social

Assumir o legado dos pontos altos do Ocidente significa, também para o partido de Lenin (que obviamente, nesse ponto, aproveita ao máximo a lição de Marx), confrontar-se com o problema do desenvolvimento das forças produtivas e pensar em uma sociedade que tenha a capacidade de produzir copiosamente (ainda antes de distribuir equitativamente) a riqueza social. A respeito do modelo de sociedade que Gandhi tinha em alto apreço, os conselhos dados ao filho, em uma carta de 25 de março de 1909, são elucidativos:

> Quanto mais reflito, mais estou convencido de que ser pobre dá muito mais felicidade do que ser rico […] Parece-me que deixar a cama antes do amanhecer seja praticamente indispensável para uma devoção autêntica […] Dedique grande parte de seu tempo a cuidar do jardim, a trabalhar a terra com suas mãos, a usar a enxada etc. (CW, 9; 319 e 321).

Nesse quadro, a ideia de uma sociedade como a desejada pelos comunistas, em que o desenvolvimento das forças produtivas permite a satisfação das necessidades e o aumento do tempo livre para os indivíduos, é inaceitável por motivações religiosas:

> O tempo livre é bom e necessário até certo ponto. Deus criou o homem para que coma seu pão com o suor de sua fronte. Vejo com terror a perspectiva segundo a qual seríamos incapazes de produzir tudo aquilo de que necessitamos, inclusive nossa comida, como se fosse tirada do chapéu de um prestidigitador (CW, 68; 404).

Em nome da frugalidade, Gandhi convence um seu discípulo a renunciar ao binóculo e a jogá-lo no mar (Chadha, 2000, p. 191). Não só não há espaço para o luxo, como também para os seguros, sinônimos de apego à propriedade (e ao luxo) e,

portanto, inquietantes ou inaceitáveis no plano moral: "fazer o seguro de vida" – afirma a *Autobiografia* – "equivale a ter medo e a não ter confiança em Deus" e a perder de vista o fato de que "o verdadeiro protetor [...] é o Onipotente" (A, 285/241-42).

Entretanto, o retorno almejado a uma "tradição" mítica marcada pela *ahimsa* e pela simplicidade dos costumes estimula uma ideia de sociedade na qual o espaço reservado à coação social é amplo.

Gandhi começa sua atividade de publicista acusando a Inglaterra de ter introduzido o álcool na Índia, "este inimigo da humanidade, esta maldição da civilização" (CW, 1; 22). Mais tarde, durante a I Guerra Mundial, ele desenvolve ulteriormente o seu libelo: infelizmente, o governo imperial introduziu também "a moda do chá", esta "especiaria perniciosa" (importada da China) que não só prejudica "o aparelho digestivo de centenas de milhares de homens e mulheres", mas ameaça "subjugar a nação" (CW, 15; 162-63).

Além do álcool e do chá, os indianos devem renunciar também às roupas estrangeiras; aliás, eles mesmos devem aprender a fiar e tecer suas próprias roupas, e o produto dessa atividade, o khadi, aliás, "o sagrado khadi", poderia "se tornar o costume de Estado". Mais uma vez vem à tona o momento da coação social, mais ainda porque o "patriotismo" deve configurar-se "como religião" (CW, 24; 39-40). Sim, as fronteiras entre política e religião são tênues. Em fevereiro de 1916, Gandhi afirma: "Eu não creio que a religião não tenha nada a ver com a política. Esta, divorciando-se da religião, é semelhante a um cadáver que só deve ser enterrado" (CW, 15; 160). A essa altura, a violação das normas ditadas pelo "patriotismo" é, ao mesmo tempo, a violação das normas ditadas pela "religião", fato que torna mais pesada ainda a coação social.

Nesse quadro cabe bem a denúncia apaixonada da "mania do sexo", que "hoje em dia se espalha cada vez mais na Índia". A "mania", alvo da denúncia, é a pretensão de separar da procriação o prazer sexual. Infelizmente, nem sequer as mulheres conseguem resistir a esse mau hábito: "Quando ambos [os cônjuges] querem satisfazer a paixão animal sem assumir as consequências do ato, não é amor, é luxúria." Compreende-se, então, a condenação inapelável do planejamento familiar, especialmente porque o sexo desenfreado produz um efeito devastador na saúde física e mental. Na comunidade-modelo de Gandhi, as punições contra as violações da austera ética sexual são duras: "em Phoenix, uma jovem aluna cometeu por duas vezes um ato imoral." Gandhi está chocado: não só lança mão de um jejum prolongado, mas por um instante cultiva a ideia de "acabar com sua vida como sacrifício expiatório". A pecadora "renunciou também à comida, deu todas as joias, usou o vestido do luto e raspou os cabelos em sinal de remorso e arrependimento" (Chadha, 2000, p. 189). Se no partido de Lenin as mulheres conseguem a emancipação, inclusive sexual, em proporção mais ou menos significativa, no partido de Gandhi o culto arcaico da "tradição" e da simplicidade dos costumes se reflete também no plano das relações sexuais.

Em conclusão, contrariamente aos mitos atuais, o partido de Lenin é bem mais "ocidental" do que o partido de Gandhi. Deve-se acrescentar, no entanto, que no âmbito deste último estão presentes também dirigentes que têm uma orientação diferente, como, por exemplo, Jawaharlal Nehru, que é influenciado fortemente pelo Ocidente e pelo partido de Lenin.

V. A não violência diante do fascismo e da II Guerra Mundial

1. Gandhi e o fascínio pelo ruralismo fascista

Enquanto no Oriente (e na própria Índia) se desenvolve a revolução anticolonial, impulsionada pela Revolução de Outubro, que lançara um apelo aos "escravos das colônias" a quebrarem suas correntes, na Europa, na onda da luta exatamente contra aquela revolução, afirma-se o fascismo, determinado a restabelecer a ordem na metrópole e a retomar e relançar a tradição colonial. Qual é a atitude de Gandhi nesse contexto internacional?

Vimos que, a partir da identificação entre modernidade e violência, ele não distingue industrialismo do militarismo e está ausente, portanto, das grandes lutas antimilitaristas que não conseguem impedir a eclosão da I Guerra Mundial. Essa falta de diferenciação continua a pesar negativamente nas décadas sucessivas. Em março de 1936, enquanto a corrida armamentista está a todo vapor na Alemanha nazista e o militarismo e o chauvinismo assumem formas cada vez mais inquietantes, o líder indiano reafirma sua convicção segundo a qual não é um seguidor real da "não violência" quem "não acredita no artesanato", deixando-se seduzir pela grande indústria (CW, 68; 261). Isso explica a ingenuidade demonstrada por Gandhi em relação ao fascismo e a Mussolini, que aparece definido em uma entrevista de setembro de 1931 como "salvador da nova Itália" (Salvatorelli, Mira 1972, vol. II, p. 182).

Uma carta a Romain Rolland, de 20 de dezembro do mesmo ano, esclarece o sentido dessa homenagem. Salta aos olhos o juízo sobre o *duce*: "muitas de suas reformas me atraem"; em particular, devem ser apreciadas "sua oposição à superurbanização" e as medidas "em favor da classe camponesa", inspiradas por um "amor apaixonado por seu povo". É uma bondade que se explica com a leitura do fascismo como sinônimo de retorno à vida rural e de recusa à odiada civilização industrial moderna (CW, 54; 297).

Desse ponto de vista, Gandhi pode ser comparado ao grande poeta estadunidense Ezra Pound, que coloca Mussolini (interpretado como campeão do retorno à vida rural) ao lado de Thomas Jefferson, que celebra nos lavradores "o povo eleito de Deus" e assimila as "grandes cidades" às "pragas" de um "corpo humano" (Jefferson, 1984, p. 290). Segundo Pound, ambas as personalidades que ele compara odiavam a "máquina" e a "fábrica" e, ao contrário, amavam a agricultura: sim, uma e outra "simpatizaram com os animais" e eram a favor do cultivo da terra não através do "trator", mas sim do "arado" e do "boi" (Pound, 1981, pp. 76-77).

Obviamente, a inteligência política de Gandhi é mais maliciosa e, contrariamente a Pound, o fascínio pelo suposto ruralismo fascista não pode ser duradouro e convincente. Contudo, o líder indiano, forçado a reconhecer a "mão de ferro" utilizada por Mussolini, acrescenta logo em seguida: "a violência é a base da sociedade ocidental" (CW, 54; 297). Se o industrialismo e o maquinismo são sinônimos de violência, o retorno à terra e à vida rural promovido (ou melhor, propalado) pelo fascismo implica uma certa redução da violência, mesmo que tenha experimentado uma expansão e um recrudescimento nas relações políticas. A expansão do conceito de violência, e sua condenação por princípio, tornam difícil ou impossível, para Gandhi, a orientação durante as grandes crises históricas do século XX.

2. O constrangimento diante da agressão fascista à Etiópia

Isso é confirmado clamorosamente pelo constrangimento e pelas oscilações que caracterizam a atitude do líder indiano por ocasião da II Guerra Mundial e dos conflitos internacionais que a antecedem. No dia 1º de agosto de 1935, enquanto a agressão da Itália fascista à Etiópia se torna cada vez mais clara, solicitado a tomar posição pela Sociedade das Nações, ele se recusa a tomar partido: "Só posso rezar e esperar na paz" (CW, 67; 297). No dia seguinte, o *Hindustan Times* publica o desmentido de Gandhi à notícia vinda de Londres segundo a qual ele teria sido o promotor da campanha para levantar recursos financeiros a fim de organizar um corpo de voluntários indianos a serviço da Cruz Vermelha. Não foi assim que ele atuara em ocasião da guerra anglo-bôer e da repressão da rebelião dos zulus? Por que esses dois antecedentes deveriam ser esquecidos, agora que não era para defender o Império Britânico, mas um povo colonial contra a agressão de uma potência imperialista e fascista? A notícia falsa ecoa nos Estados Unidos, onde os afro-americanos veem na luta indiana pela independência, e na agressão italiana à Etiópia, dois momentos sucessivos da luta em nível mundial entre os campeões da supremacia branca, de um lado, e os povos de cor discriminados e oprimidos, de outro. Gandhi recebeu uma mensagem de congratulações, mas desmente a "notícia" e recusa o convite para uma entrevista.

Depois de algumas semanas, no dia 12 de outubro, o Mahatma publica um ensaio (*The Greatest Force*), que é uma homenagem à não violência e deixa aliviados os diplomatas italianos na Índia: eles temiam uma condenação clara e inequívoca da guerra fascista e agora podiam reconhecer que se tratava de um texto "obscuro", ou que até expressava uma "indiferença significativa diante dos acontecimentos europeus e africanos (em Procacci, 1984, pp. 58-59). Na realidade, talvez a intervenção de Gandhi vá mais além:

> Se a Abissínia fosse não violenta, ela não teria armas e não desejaria ter. Não teria feito nenhum apelo à Sociedade das Nações ou a outra potência para uma intervenção militar. Não teria feito nenhuma queixa. E a Itália não teria encontrado nada para conquistar se os abissínios não tivessem resistido com armas e lhes tivessem negado a cooperação, voluntária ou coagida (CW, 68; 57-58).

Aqui, longe de ser "obscura", é clara a condenação da tentativa da Abissínia, ou Etiópia, de resistir militarmente a uma agressão e a uma ocupação bárbaras.

3. Niebuhr crítico de Gandhi e de Tolstoi

Embora Gandhi tenha dificuldade em definir sua atitude para com o fascismo e a guerra, é um líder conhecido internacionalmente. Com ele discutem ideias outras três grandes personalidades do século XX, estimuladas também pela consciência religiosa (nesse caso cristã) para assumir uma atitude crítica em relação à violência: refiro-me a Reinhold Niebuhr, Dietrich Bonhoeffer e Simone Weil.

Escrevendo em 1932, Niebuhr tem diante de si, de um lado, o triunfo do fascismo na Itália, e de outro o avanço dos bandos hitlerianos na Alemanha: tendo experiência da Grande Depressão, ele percebe com sofrimento, na sua atividade pastoral, a miséria das massas populares (assim como a opressão que pesa sobre os negros). Nessas condições, não há lugar para uma condenação de princípio da violência: "As classes médias e os moralistas da escola racionalista, que abominam instintivamente a violência, podem estar certos de um ponto de vista geral; mas erram quando argumentam que a violência é intrinsecamente imoral." A não violência não é um valor absoluto; aliás, "não há valor moral que possa ser considerado absoluto" (Niebuhr, 1968, pp. 123 e 126).

Niebuhr, assumindo uma atitude que, paradoxalmente, poderia ser aproximada da posição dos comunistas, submete a duras críticas os socialistas italianos que não souberam impedir a ascensão de Mussolini ao poder. "Quando, na Itália, o fascismo logrou os primeiros sucessos, de repente os líderes socialistas descobriram a existência da filosofia pacifista" e um órgão de imprensa deles formulou uma espécie de decálogo da não violência: "Não poderia haver decálogo mais nobre. Mas os socialistas italianos foram aniquilados pelos fascistas, suas organizações foram destruídas e os direitos dos trabalhadores foram subordinados a um Estado governado pelos seus inimigos." Sim, os socialistas podem muito bem convidar os trabalhadores a esperar um tempo melhor, sem abandonar suas esperanças, "mas não há nenhuma probabilidade de estas se realizarem sob o regime atual, se quem quiser transformá-las em realidade será um cultor daqueles princípios morais puros que o jornal socialista acima mencionado defendia". O "uso da coerção" é inevitável. "Mas na medida em que excluem a utilização desses meios, [os princípios morais puros] são ineficazes diante da vontade de poder brutal do fascismo" (*ibidem*, pp. 188-89).

E Gandhi? Na realidade, a não violência professada por ele não é tão absoluta. Niebuhr chama a atenção sobre o apoio que o líder indiano deu ao governo britânico durante a I Guerra Mundial. Mesmo se se faz abstração disso, também o movimento de luta pelo autogoverno baseia-se na coerção, apesar de esta ficar aquém da violência física em sentido estrito (como no caso do boicote do algodão e dos produtos têxteis ingleses). Por outro lado, a própria coerção não violenta pode provocar vítimas, e vítimas inocentes: "O boicote do algodão inglês promovido por Gandhi teve como consequência a subnutrição de crianças de Manchester, e o bloqueio dos Aliados contra a Alemanha durante a guerra provocou a morte de crianças alemãs" (*ibidem,* p. 171). Ou seja, em determinadas circunstâncias, também o método do boicote e da coerção econômica pode ter caráter letal. Uma conclusão é inevitável:

> Uma vez admitido que o fator coerção seja eticamente justificado, mesmo que – concedamos isso – ele seja sempre moralmente perigoso, não somos mais capazes de traçar uma linha divisória clara entre coerção violenta e coerção não violenta (*ibidem*, p. 125).

Nada disso pretende ser uma liquidação de Gandhi; aliás, ele tem o mérito de buscar a conciliação entre princípios morais elevados e ação política concreta. Bem mais severo e até mesquinho é o juízo de Niebuhr sobre Tolstoi, do qual é ignorada a grande contribuição à agitação antimilitarista:

> Tolstoi e seus discípulos achavam que os camponeses russos podiam vencer sua batalha na medida em que não estivessem contaminados pela mesma violência que o regime czarista usava contra eles. Os camponeses deviam responder ao mal com o bem, e vencer sua luta aplicando os princípios da não resistência. Diferentemente do programa de Gandhi, o programa de Tolstoi ficou totalmente utópico e irrealizado. Ele não fez qualquer esforço para relacionar o ideal religioso do amor com a necessidade política da coerção. Portanto, globalmente, os resultados de seu movimento foram social e politicamente prejudiciais (*ibidem*, p. 189).

Os socialistas italianos, com sua incapacidade de fazer face à ascensão de Mussolini, seguiram o exemplo de Tolstoi.

Permanece o fato de que “a violência não pode ser excluída *a priori*” e que “a esse respeito, o marxismo está mais próximo da verdade do que o pacifismo” (*ibidem*, pp. 125 e 126). Niebuhr também desempenha um papel importante ao convencer a opinião pública estadunidense sobre a necessidade de enfrentar, também no plano militar, a fúria expansionista e genocida do III Reich e do Eixo.

4. Bonhoeffer, o fascínio por Gandhi e a inevitabilidade da “culpa”

Quem se confronta diretamente com o pensamento pacifista é também Dietrich Bonhoeffer. Em uma conferência de 1929, ele se distancia claramente de Tolstoi, que quis transformar o Discurso da Montanha em um conjunto de normas determinadas, sem compreender que o cristão, mergulhado na “mais profunda solidão” diante de Deus e “sem qualquer cobertura”, é chamado a assumir livremente sua “responsabilidade” em uma “situação concreta”, que pode inclusive impor o uso das armas: apesar do horror pelo derramamento de sangue, “o amor pelo meu povo santificará a matança, a guerra” (Bonhoeffer, 1958-74, vol. III, pp. 53-56). Aqui não há qualquer reflexão crítica em relação ao primeiro conflito mundial.

O quadro muda quando o perigo nazista se torna cada vez mais nítido. Nesses anos, Bonhoeffer sente fascínio por Gandhi, cultiva a ideia de ir para a Índia e não só para conhecê-lo pessoalmente, mas também para aprender com ele. O teólogo protestante alemão define o campeão da não violência como “um grande homem do nosso tempo” e “um cristão pagão”, um cristão que não sabe que é; aliás, talvez graças a ele e ao movimento liderado por ele, seja possível redescobrir a “origem oriental” do cristianismo e questionar sua versão “ocidentalizada” (*ibidem*, vol. V, p. 526, e vol. II, p. 182). Foi “a ação poderosa de Gandhi” que infundiu em todo um povo comprometido com a independência o “mandamento” que diz: “Você não deve aniquilar nenhuma vida, sofrer é melhor do que viver com violência.” É com esse espírito que os indianos enfrentam “as metralhadoras brancas”. Mas, talvez, para além de um único líder age uma tradição muito diferente da “civilização europeu-americana”, marcada pelo entrelaçamento de “guerras” e de “fábricas”. Se a atitude do “homem europeu” é a de “inimigo e conquistador” da natureza, o “homem indiano” tem para com ela uma relação diferente: “ele a compreende, e de modo consciente sofre por ela e através dela” (*ibidem*, vol. III, pp. 262-64). Tamanha é a admiração de Bonhoeffer por Gandhi que ele acaba subscrevendo a invenção que este prezava muito, de uma tradição indiana sob a égide da *ahimsa*.

No entanto, quando Hitler chega ao poder e, sobretudo, com a eclosão da II Guerra Mundial, os caminhos de Gandhi e de Bonhoeffer se separam. Para o teólogo protestante, não é um retorno às posições de 1929: embora opere ainda a consciência de que é preciso assumir a própria “responsabilidade” em uma “situação concreta”, agora a questão é desejar a derrota da Alemanha (hitleriana). Somos levados a pensar em Angelina Grimké, a fervorosa militante quacker e pacifista que,

na véspera da Guerra de Secessão, consciente da inevitabilidade da escolha entre dois tipos diferentes de violência, tomou posição firme em favor da luta armada contra o Sul escravista. O grande teólogo alemão, com certeza, não toma com facilidade a decisão de combater Hitler lançando mão de qualquer meio, inclusive a conspiração para sua eliminação física: "Existe só um mal pior do que a violência, e é a violência como princípio, como lei, como norma." O advento do III Reich e sua fúria expansionista representam uma situação de perigo sem precedentes. E, portanto: "a necessidade extraordinária apela para a liberdade do responsável"; é preciso assumir a própria "responsabilidade", posto que, "de uma forma ou de outra, o homem se torna culpado".[22] Disso Jesus tinha plena consciência:

> Ele pode entrar na culpa dos homens, deixando a carga da culpa deles pesar nos seus ombros. Ele não quer ser considerado o único perfeito à custa dos homens, não quer olhar de cima para baixo, como único sem culpa, a humanidade condenada à ruína debaixo de sua própria culpa [...] O amor para o homem real leva à comunhão da culpa humana. Ele não quer absolver-se da culpa em que vivem os homens por ele amados [...] Ele se torna culpado como aquele que atua responsavelmente na existência histórica do homem, como homem que entrou na realidade.[23]

A *imitatio Christi*, em uma situação trágica, pode passar pela escolha da não violência. É evidente o contraste em relação a Gandhi, que, quase ao mesmo tempo, veremos convidar o povo britânico a escancarar as portas do país ao invasor nazista, para depois engajar--se na prática da resistência não violenta! As palavras de Bonhoeffer contra aquele que "escolhe o asilo da virtude privada" ecoam objetivamente polêmicas em relação a essa atitude. Na realidade, ele "só enganando a si mesmo pode manter pura a própria irrepreensibilidade privada e evitar que seja manchada agindo responsavelmente no mundo". É a atitude – insiste o teólogo protestante – do "fanático", que "acredita ser capaz de opor-se ao poder do mal com a pureza da sua vontade e de seu princípio".[24] Em conclusão:

> Quem, diante da sua responsabilidade, quer eximir-se da culpa, separa-se da realidade última da existência humana [...] Põe a própria inocência pessoal acima da responsabilidade pelos homens.[25]

Infelizmente, há situações em que a "culpa" se torna inevitável e, aliás, a vontade de evitá-la vira sinônimo de apego narcisista à própria pureza presumida e de fuga covarde às próprias responsabilidades. É a partir dessa convicção que o grande teólogo cristão conspira para organizar um atentado contra Hitler (pelo qual, depois, foi enforcado): para Bonhoeffer, essa violência parece a única possibilidade de pôr fim a uma violência muito maior e muito mais mortal, a guerra deflagrada pelo Führer que, na Europa oriental, visa dizimar e escravizar os "indígenas", avançando, ao mesmo tempo, em escala mais ampla possível, para a liquidação do vírus judaico-bolchevique ao qual é atribuída a responsabilidade da subversão da supremacia branca e ariana consagrada pela natureza.

É interessante notar que o jovem György Lukács argumenta de modo semelhante a Bonhoeffer quando, motivado pelo horror da carnificina da I Guerra Mundial, amadurece sua escolha em favor da revolução. Afirmando a inevitabilidade da "culpa" e apelando à "seriedade" (Ernst), à "consciência" moral (Gewissen) e ao "senso de responsabilidade moral" (Verantwortungs-bewusstsein), ele exclama com Hebbel: "E se Deus, entre mim e a tarefa atribuída a mim, tivesse colocado o pecado, quem sou eu para escapar dessa escolha?" (Lukács 1967, pp. 6-11). Significado semelhante tem o aforisma de Hebbel, retomado, desta vez, por Liebknecht: "É fácil impedir que se forme um pântano, mas, uma vez formado, não há Deus que impeça que nele se encontrem cobras e salamandras."[26]

5. Simone Weil entre não violência e crítica do gandhismo

Mais episódico é o confronto que Simone Weil estabelece com Gandhi. No entanto, é interessante notar que, independentemente das citações explícitas, na filósofa francesa de origem judaica, como também em Bonhoeffer, o interesse pelo profeta da *ahimsa* é estimulado pela tendência a procurar, a partir da trágica experiência do século XX, uma tradição cultural alternativa a um Ocidente carregado de violência. Mesmo chegando ao limiar da conversão ao cristianismo (e à Igreja Católica), Weil distancia-se claramente do Antigo Testamento, e das guerras exterminadoras do senhor nele celebradas, olhando com simpatia o Oriente e a Grécia influenciada pelo Oriente. No final de janeiro de 1933, depois da chegada de Hitler ao poder, com a perspectiva de uma prova de força, de uma "batalha" entre nazistas e antinazistas, a filósofa escreve em uma carta a um destinatário desconhecido que tem "a sensação de desertar", continuando a permanecer segura na França. Depois acrescenta: "a não violência, como a de Gandhi, parece, por enquanto, uma forma um tanto hipócrita de reformismo" (Weil, 1990b, p. 36). De acordo com essa recusa a fugir da luta e do sentido de responsabilidade censurada ao líder indiano, Weil decide participar ativamente na defesa da república democrática na Espanha, ameaçada pelas tropas de Francisco Franco: "Apesar de meus esforços, não podia deixar de participar moralmente dessa guerra, ou seja, desejar cada dia, cada momento, a vitória de uns e a derrota de outros." Da participação moral à participação militar o passo é curto, pelo menos para Simone Weil, que, em vez de ficar "na retaguarda", decide partir para a linha de frente. Todavia, logo sobrevém o desencanto: o mesmo horrível "cheiro de guerra civil, de sangue e de terror", até de violência sádica, exala de ambas as partes.[27] Voltando da Espanha, começa a fase caracterizada pelo pacifismo mais radical: não se deve sacrificar a paz "nem que fosse para salvar um povo revolucionário da destruição" (em Nevin, 1997, p. 134). Por mais nobres que sejam os objetivos proclamados pela França e pela Inglaterra, eles não podem ser alcançados – declara Weil, prevendo os bombardeios terroristas da II Guerra Mundial – "matando as crianças de Berlim e de Hamburgo" (Weil, 2009a, p. 119). Por outro lado, "diante da circulação internacional do capital", que hoje chamaríamos de globalização, não se compreendem os "antagonismos entre as nações" e muito menos "a oposição entre fascismo e comunismo": "não há duas nações estruturalmente tão semelhantes entre si como a Alemanha e a Rússia, que se ameaçam reciprocamente" (*ibidem*, pp. 115-18). Weil não percebe que o III Reich visa à criação de seu império colonial na Europa oriental e que a redução de povos de antiga civilização, por um lado, à condição de "indianos" (a serem dizimados para garantir a germanização dos territórios conquistados), por outro, à condição de "negros" (destinados a trabalhar como escravos ou semiescravos a serviço da "raça dos senhores"), implica uma barbárie adicional, até mesmo em relação à tradição colonial clássica. Não obstante sua firme condenação do colonialismo, a filósofa acaba colocando no mesmo plano protagonistas e vítimas de uma expansão colonial particularmente cruel. Partindo dessas premissas, embora com alguma oscilação, Weil expressa seu apoio à política de *appeasement* de Chamberlain e declara que "uma hegemonia da Alemanha na Europa" é, de qualquer modo, preferível à guerra e, ao contrário desta, "pode afinal não ser uma tragédia" (em Fiori, 1990, pp. 257-58). O pacifismo vai ainda mais longe. Enquanto a ascensão da Alemanha hitleriana parece irresistível, na França parece delinear-se um golpe de Estado da direita, que poderia afastar o perigo da guerra através da realização de um programa pró-nazista, também no que diz respeito à política interna, ou seja, através de "uma explosão violentíssima de antissemitismo (há sinais em todo lugar) e de medidas brutais contra os partidos e as organizações de esquerda". Pois bem – declara Weil – "eu preferiria essa possibilidade, que

globalmente seria menos letal para a juventude francesa" (em Nevin, 1997, p. 142). Aqui se vai muito além do apaziguamento de Chamberlain, que certamente não previa concessões substanciais a Hitler também no plano da política interna da França e da Inglaterra.

Nesse momento, ao recusar a hierarquização das diferentes formas de violência, a filósofa francesa vai muito além do Gandhi do início do segundo conflito mundial. Em todo caso, a tendência em ler a modernidade como expressão de violência e a conseguinte dificuldade de orientação entre as diferentes formas de violência unem as duas personalidades. Em 1939, Weil reconhece em Richelieu "o primeiro precursor de Hitler depois da antiguidade". Assim, o protagonista da repressão impiedosa à aristocracia feudal, que por sua vez oprimia os servos da gleba, é comparado ao Führer empenhado em reduzir povos inteiros, já dizimados, à condição de escravos a serviço da raça dos senhores. A confirmação ulterior da incapacidade de compreender a radicalidade do programa do III Reich emerge da afirmação segundo a qual o "racismo" hitleriano não seria muito diferente do "nacionalismo" costumeiro (Weil, 1990a, pp. 206 e 246).

Há outra razão que por algum tempo impele Weil a condenar qualquer forma de ação violenta, e é a constatação dolorosa que se impõe, a certa altura, no momento em que ela está combatendo na Espanha. Citamos novamente a partir da longa carta a Bernanos:

> Não sentia mais nenhuma necessidade interior de participar de uma guerra que não era mais, como me parecera no começo, uma guerra de camponeses famintos contra os latifundiários e um clero cúmplice deles, mas uma guerra entre a Rússia, a Alemanha e a Itália (Weil, 2009b, p. 149).

Contrariamente às expectativas da filósofa francesa, o conflito entre oprimidos e opressores nunca se apresenta em seu estado puro: longe de estar ausente, a contradição entre "camponeses" e "latifundiários", ou seja, entre servos e senhores, é mais aguda do que nunca; só que ela não se manifesta apenas em um quadro nacional, mas também, e sobretudo, em nível internacional, com a pretensão do III Reich, que procura aliados também na Espanha, de transformar a Europa oriental em uma imensa colônia, na qual os alemães "latifundiários" tratariam como escravos os "camponeses" eslavos. Todavia, o entrelaçamento entre as grandes potências e a guerra civil espanhola é, para Weil, um elemento de contaminação.

Entretanto, quando é deflagrada a II Guerra Mundial, volta a se abrir uma fissura entre ela e Gandhi. Novamente, como na fase inicial da guerra da Espanha, não é mais lícito ficar "na retaguarda", e a filósofa francesa pretende constituir e dirigir um corpo de "enfermeiras do *front*", chamado a demonstrar "um espírito de sacrifício total". É uma atitude que, à primeira vista, faz pensar na atitude assumida por Gandhi por ocasião da guerra anglo-bôer. Como sabemos, o líder indiano reconhecia que também o fornecimento de serviços de saúde era uma forma de participação na violência bélica. Mas, com seu corpo de enfermeiras, Weil visa a uma participação mais direta. Não é só questão de socorrer os soldados feridos sem arriscar a vida. O objetivo é mais ambicioso: a proposta é estimular, com o exemplo da coragem, os combatentes envolvidos no *front*. Deve-se notar um ponto essencial: os "fatores morais são essenciais na guerra atual", que não pode ser vencida sem a devida atenção dada a eles. E, portanto: "Dificilmente se pode questionar a utilidade de formações especiais cujos membros concordaram em morrer […] Sua própria existência é para o exército um estímulo poderoso e uma fonte de inspiração" (Weil, 2009c, pp. 159-60).

6. Gandhi e a assimilação de Churchill a Hitler

Agora, mais do que nunca, fica clara a distância de Weil em relação a Gandhi, cuja atitude continua sendo marcada por incertezas e oscilações até o final da II Guerra Mundial. Logo após a Conferência de Munique, em uma carta a Nehru de 2 de outubro de 1938, o líder indiano toma posição contra a política de capitulação ao III Reich: "Qual paz à custa da honra!" (CW, 74; 77). E em um artigo de poucos dias depois: "A Europa vendeu sua alma por sete dias de existência terrena. A paz que a Europa ganhou em Munique é o triunfo da violência." A Inglaterra e a França "tremeram diante da violência combinada da Alemanha e da Itália" e abandonaram sem dignidade a Tchecoslováquia ao seu destino. São palavras que parecem aproximar Gandhi do seu grande antagonista, Churchill. Mas é apenas uma impressão superficial porque Gandhi esclarece seu pensamento assim:

> Ouso dizer que, se os tchecos tivessem conhecido o uso da não violência como arma para defender a honra nacional, teriam enfrentado o peso da potência combinada da Alemanha e da Itália. Teriam poupado à Inglaterra e à França a humilhação de buscar uma paz que não é paz e, para salvar sua própria honra, teriam morrido até o último homem sem derramar o sangue do assaltante. Recuso-me a acreditar que este heroísmo, que talvez se pudesse chamar autocontrole (restraint), esteja além da natureza humana (CW, 74; 98-99).

Gandhi, com termos semelhantes, dirige-se aos judeus alemães no dia 26 de novembro de 1938, quando a "Noite dos Cristais" anuncia o horror prestes a acontecer. Pois bem, no espírito da não violência, as vítimas da perseguição tinham de desafiar o poder com a recusa de cooperação em todos os níveis:

> Se um judeu ou todos os judeus aceitassem a solução proposta por mim, não estariam pior do que agora [...] Se começassem as hostilidades contra a Alemanha, a Grã-Bretanha, a França e os Estados Unidos não poderiam trazer nem alegria interior, nem força interior. A violência friamente calculada de Hitler poderia também levar ao massacre geral dos judeus, como primeira resposta à declaração de guerra. Mas, se a mente dos judeus estivesse pronta ao sacrifício voluntário, o massacre que eu imagino se transformaria em um dia de agradecimento e de alegria e Javé realizaria a redenção do povo até pelas mãos do tirano. Com efeito, a morte não tem nada de assustadora para os tementes a Deus (CW, 74; 240-41).

A essa mesma filosofia inspira-se a carta aberta *To every Briton* que Gandhi escreve em 2 de julho de 1940, enquanto o perigo da invasão nazista aproxima-se da Inglaterra:

> Gostaria que vocês abandonassem suas armas, pois elas não servem para salvar nem vocês, nem a humanidade. Vocês deveriam convidar Herr Hitler e o Senhor Mussolini para tomar aquilo que desejam dos países que vocês proclamam possuir. Deixem também que eles se apoderem da sua bela ilha e dos seus numerosos palácios. Vocês lhes darão tudo isso, mas não suas almas, nem seus corações. Se aqueles cavalheiros resolverem ocupar suas casas, vocês vão se mudar, e se não lhes permitirem ir embora livremente, vocês se deixarão massacrar, homens, mulheres e crianças, mas se recusarão a dar-lhes sua lealdade (CW, 78; 387).

Gandhi pretende universalizar o método de luta utilizado, sobretudo, em ocasião da Marcha do Sal, chamando também as vítimas do III Reich a cumpri-lo. Ele não percebe que a produção da indignação moral pode ocorrer e ser eficaz em três condições: a) é preciso existir uma esfera pública que permita despertar grande atenção para com as vítimas; b) a situação geral não deve ser tão catastrófica a ponto de anular o sentimento da compaixão; c) o conflito não deve provocar um sentimento de ódio tão profundo e generalizado que neutralize, de modo mais ou menos radical, o sentimento da compaixão. Na Alemanha do III Reich, principalmente após a eclosão da guerra, no momento em que a ditadura é mais ferrenha e terrorista do que nunca, o ódio contra o inimigo aberto ou oculto tornou-se paroxístico e a morte em larga escala já se configurava como corriqueira, faltando todas as três condições. Durante a II Guerra Mundial, na Índia britânica a agitação gandhiana não consegue mais despertar a atenção que suscitara em nível mundial quando da Marcha do Sal: a censura bélica está mais atenta, a morte grassa em todos os lugares e o movimento pela independência indiano corre o risco de aparecer como cúmplice do inimigo japonês e nazifascista.

As lições morais ministradas pelo teórico da *ahimsa* às vítimas do III Reich têm o efeito de ser pedantes e até grotescas. Mas estamos em presença, agora, de uma recusa da violência caracterizada pelo rigor e pela coerência, com uma reviravolta em relação à atitude assumida durante a guerra anglo-bôer e a I Guerra Mundial? Sem dúvida, durante o conflito entre os países do Eixo e a coalizão antifascista, Gandhi revela-se mais oscilante do que durante a I Guerra Mundial. Em um artigo publicado no dia 2 de agosto de 1942, ele afirma:

> A Índia não está tendo nenhum papel efetivo na guerra. Alguns de nós sentem vergonha por isso. Acima de tudo temos esta sensação: se estivéssemos livres do jugo estrangeiro, teríamos que assumir uma parte honrosa, aliás, decisiva na guerra mundial, que agora está atingindo seu clímax (CW, 83; 136).

Ainda mais explícita é a carta do dia 27 de julho de 1944, enviada ao vice-rei: Gandhi oferece "plena colaboração ao esforço bélico" do governo de Londres, desde que ele emita uma declaração favorável à independência da Índia (CW, 84; 239-40).

A profissão de fé na não violência continua, portanto, sem excluir a possibilidade de participar de um conflito armado;

só que agora, após as muitas decepções que ocorreram a partir da I Guerra Mundial e, principalmente, do massacre de Amritsar, Gandhi tornou-se mais cauteloso e ressabiado: faltando concessões concretas e consistentes, não está mais disposto a ser o "recrutador-chefe". Eis então que assume uma atitude de espera e até de neutralidade durante a II Guerra Mundial: "Não desejo o sucesso da Índia à custa da Grã-Bretanha, assim como não desejo o sucesso da Grã-Bretanha à custa da Alemanha"; "não desejo a derrota da Grã-Bretanha, mas tampouco desejo a derrota da Alemanha" (CW, 80; 61 e CW, 81; 479). A pretensão do Império Britânico de representar a causa da liberdade na luta contra o III Reich não parece ter crédito para o líder pela independência:

> Fascistas e nazistas são uma edição revisada das chamadas democracias, quando muito uma resposta aos crimes dessas últimas [...] Não causa maravilha que Hitler e seus asseclas tenham alçado à ciência a violência não científica desenvolvida por seus antecessores na exploração, por suas vantagens materiais, das chamadas raças atrasadas (CW, 75; 248).

A linguagem de Gandhi é dura (e indiferenciada): "Afirmo que na Índia temos um governo hitleriano, ainda que camuflado em termos mais brandos". E ainda: "Hitler foi 'o pecado da Grã-Bretanha'. Hitler é somente a resposta ao imperialismo britânico" (CW, 80; 200 e CW, 86; 223). É um ponto de vista reafirmado até em uma carta singular que visa convencer, a respeito da bondade da não violência, até o Führer, e enviada pessoalmente a ele enquanto o III Reich está no ápice do poder (a Wehrmacht está para entrar em Moscou):

> Nós resistimos ao imperialismo britânico assim como ao nazismo. Se há uma diferença, é na intensidade. Um quinto da raça humana foi subjugada pelo regime opressivo inglês com meios que não podem ser aprovados (LG, 6; 35).

Além da indignação pela hipocrisia e a ingratidão do governo de Londres, nesses juízos operam também a profunda incompreensão do fenômeno do fascismo e do nazismo e a incapacidade de orientar-se e de distinguir entre as diferentes formas de violência. Isso é confirmado, em particular, por duas cartas do mês de maio de 1940: "Não desejo a derrota dos aliados. Mas não creio que Hitler seja tão mau como descrevem. Está demonstrando uma habilidade incrível, e parece obter suas vitórias sem grandes derramamentos de sangue"; a Alemanha nazista "poderia ser e pode até ser uma potência amigável" (CW, 78; 219 e 253). É uma declaração ainda mais surpreendente quando se considera que, naquele momento, a França era invadida e, sobretudo, havia meses que grassava a eliminação sistemática dos intelectuais poloneses, definida o "holocausto polonês".

Em última análise, a condenação de princípio da violência corre o risco de ser, em Gandhi, a noite em que todos os gatos são pardos. É eloquente uma tomada de posição no mês de outubro de 1941, formulada no momento em que a ação expansionista do III Reich atingiu seu ápice: "Churchill e Hitler estão tentando mudar a natureza de seus compatriotas com a força e martelando em cima deles com métodos violentos"; Gandhi, ao contrário, empenha-se em demonstrar que a *ahimsa* "pode mudar a natureza humana e mudá--la mais rapidamente do que podem fazer homens semelhantes a Churchill e Hitler" (CW, 81; 231). A assimilação dessas duas personalidades é reafirmada no final da II Guerra Mundial: posto que "a guerra em si [é] um crime contra Deus e contra a humanidade", segue-se que "[Franklin Delano] Roosevelt e Churchill são criminosos de guerra não menos do que Hitler e Mussolini" (CW, 86; 223). A regra segundo a qual a condenação da violência como tal torna difícil ou impossível distinguir entre suas diferentes manifestações e modalidades é ulteriormente confirmada.

Aqui está o paradoxo: enquanto se compromete firme e veementemente a apoiar a Grã-Bretanha durante a guerra imperialista de 1914-18, Gandhi revela-se incerto sobre a legitimidade do uso da violência justamente quando sua necessidade deveria ser evidente, uma vez que é voltada para enfrentar um programa explícito de dizimação e escravização dos "nativos" da Europa oriental e de "solução final" da questão judaica. O "partido de Lenin", ao contrário, após optar pela violência revolucionária contra a violência bélica por ocasião da I Guerra Mundial, em um segundo momento, no final de um percurso atormentado, conclui que os países do Eixo representam a violência colonialista e imperialista mais bárbara e, portanto, o perigo e o inimigo a ser enfrentado de modo prioritário. Mais uma vez, o uso da violência é inevitável, só que agora a violência revolucionária coincide com a violência bélica: a resistência armada contra o expansionismo do III Reich e dos seus aliados é, ao mesmo tempo, a promoção da revolução anticolonialista e anti-imperialista em escala mundial.

Gandhi encontra-se em uma situação objetivamente mais difícil: é levado a concentrar a atenção sobre a Índia, onde colonialismo e imperialismo são representados, em primeiro lugar, pela Grã-Bretanha. Em junho de 1940 ele tem uma conversa com Subhas Chandra Bose, que, a fim de alcançar a independência, está prestes a combater ao lado do Eixo. É um projeto que não parece suscitar a indignação do teórico da não violência, que assim fala a seu interlocutor:

> Você tem as qualidades de um grande líder, e se sua consciência lhe sugerir que este é o melhor tempo para atingir, vá em frente e faça o melhor que puder. Se você conseguir, serei o primeiro a felicitá-lo. Mas meu conselho é que você não deve ter pressa: você confia demais nos sentimentos, e tem que perceber que nem todos aqueles que prometem seguir você com palavras, depois vão fazer isso no momento da provação (em Chadha, 2000, p. 359).

Há até mesmo um momento, na primavera de 1942, em que Gandhi, partindo do pressuposto da vitória iminente da Terra do Sol Nascente (e do Eixo), parece estar disposto a colaborar com Tóquio (e Berlim):

> O Japão não tem disputa com a Índia, mas está em guerra contra o Império Britânico. A participação da Índia na guerra não aconteceu com o consentimento dos representantes do povo indiano. Foi um ato exclusivamente britânico. Se a Índia fosse libertada, seu primeiro passo seria provavelmente iniciar as negociações com o Japão (CW, 82; 231).

Em todo caso, quando a guerra já está acabada, em um discurso público pronunciado pouco antes de sua morte, o líder indiano homenageia explícita e solenemente Bose, que, naquele meio-tempo, morrera em um acidente de avião:

> Subhas era um grande patriota e deu a vida para o bem do país. Ele não era um combatente por natureza, mas tornou-se comandante de um exército e pegou as armas contra um grande império. Como soldados esse exército incluía hindus, muçulmanos, parses e cristãos. Ele nunca se considerou apenas um bengali e nele não havia lugar para o provincianismo ou as distinções de casta. Diante de seus olhos todos eram indianos e a serviço da Índia, e ele tratou a

todos de modo igual (CW, 98; 293).

Nesse caso, é legitimada até a violência daqueles que, de fato, combateram ao lado de Hitler e do Japão!

7. Revolução mundial anticolonial e independência da Índia

Dois anos após o fim da II Guerra Mundial, a Índia se torna um país independente. A julgar por uma opinião hoje em dia generalizada, ao partido de Gandhi caberia o mérito de ter alcançado seus objetivos sem passar pelo derramamento de sangue das revoluções promovidas pelo partido de Lenin. Mas as coisas se passaram realmente assim? Vale a pena notar que, "quando Gandhi entrou na cena indiana, os movimentos de reforma política e em favor da liberdade já estavam ativos havia cerca de três décadas" (Chadha, 2000, p. 3). Em 1909 – o futuro líder da luta pela independência indiana está na África do Sul e ainda é um desconhecido em seu país de origem –, Kautsky observa que "os países da Ásia e da África" se encaminham para "uma revolta aberta e contínua", e depois conclui: "Os territórios coloniais britânicos nas Índias orientais estão mais próximos dessa libertação", destinada a infligir um golpe mortal ao Império inglês (Kautsky, 1969, p. 159). Portanto, não deve ser absolutizada a ação de um único líder, por maiores que fossem seu prestígio e seu carisma.

As campanhas de não violência planejadas e lançadas por ele desempenharam um papel decisivo? Comecemos pelas próprias palavras de Gandhi, voltando à conversa que ele teve com Bose em junho de 1940. Na tentativa de convencer o segundo para que renunciasse ao seu projeto de conquistar a independência combatendo ao lado do Eixo, o primeiro lança mão de um argumento e uma previsão caracterizados por grande lucidez política:

> Que a Inglaterra ganhe ou perca essa guerra, vai sair enfraquecida dela, não terá a força para lidar com a responsabilidade de administrar o país e, com um pouco de esforço de nossa parte, não terá outra alternativa senão reconhecer a independência da Índia (em Chadha, 2000, pp. 358-59).

Em março de 1942, quando um enviado do governo de Londres procura ganhar o apoio do movimento nacionalista

indiano com a promessa do *status* de *dominion* uma vez alcançadas a vitória e a paz, Gandhi responde com desprezo que aquela proposta faz pensar em "um cheque pré-datado de um banco que está à beira da falência". Ainda mais explícita é a declaração divulgada alguns meses mais tarde: "Que a Inglaterra ganhe ou perca, o imperialismo está condenado a morrer" (*ibidem*, pp. 374-75 e 379). É clara então a consciência de que a Grã-Bretanha, prostrada pelo gigantesco conflito militar e assediada pelo desenvolvimento do movimento anticolonialista na Ásia, não será mais capaz de manter seu domínio sobre a Índia.

Agora podemos perguntar-nos: a não violência teve alguma eficácia? Para responder a essa pergunta, utilizo a reconstrução feita por dois estudiosos que demonstram afinidade com Gandhi. Em geral, no que diz respeito à Índia, podemos distinguir três grandes campanhas de desobediência civil: a primeira em 1921-22, na onda da indignação suscitada pelo massacre de Amritsar; a segunda em 1930-31, cujo objetivo principal era a abolição do odiado imposto sobre o sal; a terceira durante a II Guerra Mundial, a fim de obrigar a potência colonial dominante a abandonar a Índia ("Quit India").

Os resultados, nos três casos, são modestos. Na realidade, "a primeira onda de desobediência civil", animada e acompanhada por algum tempo pela "esperança em uma vitória clamorosa", retrocedeu rapidamente, após Gandhi "tocar a trombeta da retirada", também para bloquear a tendência dos manifestantes a reagir violentamente às violências da polícia: no final de 1922, "o movimento desintegrara-se quase de repente" (Brecher, 1965, p. 115). Poucos meses antes, a condenação de Gandhi à prisão não provocara reações relevantes: "O governo estava feliz. Temera desordens e revoltas terríveis [...]; ao contrário, nada aconteceu. O programa de não cooperação tinha desaparecido de repente." Em consideração das suas condições físicas precárias, o líder indiano foi solto antecipadamente no dia 4 de fevereiro de 1924: "Com a saúde frágil e o espírito enfraquecido, Gandhi parecia um homem acabado no plano físico assim como no plano político [...] Seus discípulos haviam sumido" (Herman, 2008, p. 282).

A segunda onda, a campanha "mais famosa" de desobediência civil, rompe-se contra as rochas da repressão impiedosa, das prisões em massa e da legislação de emergência decretada pelo governo colonial: "A derrota do Congresso foi total [...] O Congresso concordou em suspender a desobediência civil [...] O governo recusou-se a abolir o imposto sobre o sal [...] Qualquer discriminação contra as mercadorias inglesas tinha de cessar." Resumindo: "A desobediência civil desabara, Gandhi praticamente retirara-se da luta política" (Brecher, 1965, pp. 222 e 247). Seus seguidores estavam "atordoados"; a luta não alcançara nenhum dos seus objetivos e Nehru podia apenas "chorar lágrimas amargas de decepção" sobre os ombros do líder: "A desobediência civil fora esmagada e na ordem do dia estava, virtualmente, a lei marcial" (Herman, 2008, pp. 354 e 376).

Considerações semelhantes podem ser feitas para a terceira onda de desobediência civil, a campanha "mais pessoal" de Gandhi (ele se compromete inclusive no plano organizativo), mas também a "mais desastrosa". Em junho de 1943, o poder colonial pode constatar com satisfação: "Parece que, politicamente, a Índia nunca foi tão tranquila como neste momento" (*ibidem*, pp. 469 e 496). Quem determina esse resultado é a "esmagadora superioridade das forças armadas" do poder colonial. E, no entanto, "cinco anos depois ocorre a independência [...] sem necessidade de retomar a desobediência civil" (Brecher, 1965, p. 365). Assim sendo, é difícil considerar a independência da Índia como o simples produto da agitação não violenta de Gandhi. A ela, sem dúvida, deve ser reconhecido o mérito histórico de ter acabado com a letargia e a reclusão social do povo, conduzindo-o à ação política. Se, abraçando as aspirações ao reconhecimento, ao resgate e à emancipação de milhões de homens e mulheres das classes subalternas e, sucessivamente, dos povos coloniais oprimidos, o movimento

socialista e comunista com frequência acaba ganhando tons religiosos, Gandhi procura ampliar e consolidar a base social do movimento pela independência indiano assumindo desde o começo as feições do profeta religioso.

Resta o fato de que, por trás da capitulação da Inglaterra e da sua renúncia ao Império, na realidade, operam processos colossais e perturbações que começaram a manifestar-se a partir da I Guerra Mundial e da Revolução de Outubro (com o consequente despertar dos povos coloniais no mundo e na própria Europa). Com efeito, em 1922, o governo de Londres é obrigado a reconhecer uma substancial independência da Irlanda. Cerca de 25 anos mais tarde, acaba renunciando também à Índia:

> Foi a vitória de Gandhi? Em Gandhi não havia tanta certeza. Ele tinha suficiente bom-senso para entender que os britânicos não tinham se rendido sob a influência do evangelho da não violência, mas porque temiam mais violência se não o fizessem. Os irlandeses tinham conquistado sua liberdade da Grã-Bretanha porque estavam prontos a combater uma guerra civil sangrenta. Os indianos conquistaram sua liberdade (pelo menos em sentido técnico) pelo fato de os ingleses desejarem evitar algo semelhante (Herman , 2008, pp. 402-403).

A onda do movimento de emancipação dos povos coloniais se torna mais impetuosa depois do segundo conflito mundial e da derrota do projeto do III Reich de edificar, na Europa oriental, o que Hitler chamou várias vezes de “Índias alemãs”. O fim prematuro das “Índias alemãs” preanuncia o fim das Índias inglesas.

Também porque o movimento anticolonialista encontra mais força na rivalidade entre as grandes potências imperialistas. O Japão, durante a guerra, para enfraquecer a Inglaterra, encorajara o movimento pela independência, o *Indian National Army* (INA) promovido por Bose. É interessante ver o que acontece após a derrota da Terra do Sol Nascente. O governo colonial quer punir os “traidores”, os indianos que combateram ao lado do inimigo japonês, mas não consegue por um fato muito simples: “Para todos os Indianos, não importa de que tendência política fossem, os homens do INA eram heróis.” Vimos que o próprio Gandhi homenageia Bose, o protagonista da rebelião armada que arrastou no seu empreendimento “não menos de 20 mil homens entre os soldados indianos que caíram nas mãos dos japoneses na rendição de Cingapura”. Compreende-se, então, por que Londres quer punir aqueles que traíram o juramento de fidelidade ao Império, mas naquela altura “os britânicos não tinham mais capacidade de punir uma rebelião direta, nem mesmo no setor crucial das forças armadas”. Isto é confirmado por mais um grave episódio:

> no dia 18 de fevereiro de 1946, em Bombaim, as guarnições da marinha militar indiana amotinaram-se, tomaram a maioria dos navios de guerra no porto e, enquanto a cidade estava sob a ameaça dos canhões de seus navios, uma parte dos amotinados desembarcou e atacou os soldados ingleses da base.

Também nesse caso “os ingleses foram obrigados a prometer a impunidade aos amotinados” (Torri, 2000, pp. 600 e 604-605). A concessão da independência à Índia torna-se uma etapa obrigatória, também porque a Inglaterra não pode mais confiar em nenhum aliado: inclusive os Estados Unidos ficam impacientes, seja porque estão empenhados em remover os últimos obstáculos que impedem a criação de um mercado mundial sob sua hegemonia, seja porque temem o surgimento de um

movimento pela independência amplamente influenciado pelos comunistas e pelos socialistas. E esse temor torna-se cada vez mais agudo à medida que, na China, espalha-se a revolução liderada por Mao Tsé-tung.

Em conclusão, a queda do domínio colonial inglês na Índia, em 1947, é "pacífica", da mesma forma que é a queda da dinastia dos Hohenzollern e dos Habsburgos, respectivamente, na Alemanha e na Áustria, no final de 1917. De fato, também esse segundo processo acontece sem derramamento de sangue, mas ele não pode ser separado da I Guerra Mundial e da Revolução de Outubro, assim como o acesso da Índia à independência não pode ser separado da II Guerra Mundial e do movimento de libertação dos povos coloniais como um todo. A consciência disso vem à tona também em Gandhi, que vimos homenagear a "heroica luta" de libertação do povo chinês. Em setembro de 1946 – Churchill, nesse meio-tempo, inaugurara a Guerra Fria com seu discurso em Fulton – Gandhi se demonstra cauteloso ou cético em relação às acusações de expansionismo contra a União Soviética, em consideração ao fato de que aquele país e aquele "grande povo" são liderados por "um grande homem como Stalin" (LG, 7; 210). A homenagem, aqui, parece dirigida principalmente ao protagonista de Stalingrado, confirmando o nexo que une a derrota do III Reich e, mais em geral, dos três países (Alemanha, Itália e Japão) mais comprometidos em relançar a tradição colonial, com a ascensão do movimento anticolonialista mundial e com a conquista da independência por parte da Índia.

VI. Martin Luther King como “Gandhi negro” e o radicalismo afro-americano

1. A não violência da África do Sul aos Estados Unidos

Além da África do Sul e da Índia, onde atua e desponta como líder, Gandhi exerce sua influência em primeiro lugar nos Estados Unidos. Nisso não há nada de surpreendente. Historicamente, o regime de segregação racial da África do Sul teve como modelo a *white supremacy* imposta pelos brancos nos Estados Unidos, após a extinção das esperanças suscitadas pela abolição da escravatura e a decretação (entre 1868 e 1870) da 14ª e 15ª Emendas, que deveriam sancionar o fim da discriminação racial. Em 1893, chegando na África do Sul, Gandhi tem de enfrentar humilhações e sofrimentos semelhantes aos que marcam a vida dos negros do Sul dos Estados Unidos: é jogado fora da calçada e longe do vagão do trem reservado aos brancos, é obrigado a reconhecer que os membros das raças inferiores não podem “sair de casa depois das 21 horas sem permissão” e que até nos hotéis há espaços proibidos para eles (A, 173-74, 186-87 e 191/113, 128-29 e 134). De volta à Índia durante algum tempo, em 1896, Gandhi relata a seus compatriotas:

> O homem da rua odeia [o indiano], roga pragas contra ele e muitas vezes o empurra para fora da calçada […] Os bondes são proibidos aos indianos. Os oficiais das ferrovias podem tratá-los como animais. Não tem importância se ele está limpo, só o fato de vê-lo representa para todo homem branco da colônia uma injúria a ponto que recusaria a sentar-se, mesmo por pouco tempo, em um compartimento junto com um indiano. Também os banheiros públicos estão fechados para os indianos, independentemente de quem sejam (CW, 1; 360).

É uma relação que poderia descrever muito bem a condição dos negros do Sul dos Estados Unidos. Por outro lado, vimos que, sobretudo a partir da revolta dos *sepoys*, os indianos são assimilados aos *niggers* pelos governantes britânicos; e Gandhi é acolhido e tratado na África do Sul como “homem ‘de cor’”. Há até um momento em que, acusado de difamar os brancos do Natal (A, 173, 191 e 231-36/113, 134 e 181-85), ele corre o risco de ser linchado, novamente de acordo com as tradições do regime de *white supremacy*, vigente e exasperante no Sul dos Estados Unidos.

É nesse contexto que deve ser colocada a tendência de Martin Luther King a apresentar-se como o “Gandhi negro” perante a comunidade afro-americana, que há muito olhava com admiração o “pequeno homem de cor” protagonista de uma luta épica contra a *white supremacy* britânica na África do Sul e na Índia (em Kapur, 1992, pp. 158-59).

2. O “pacifismo realista” de Martin Luther King

Além das analogias, é preciso não perder de vista a diversidade das situações e das plataformas ideológicas. No plano objetivo, à medida que os afro-americanos deixam de se concentrar em uma área restrita do território nacional, perde qualquer significado a aspiração de constituir-se em estado nacional independente, alimentada durante algum tempo por certos ambientes da comunidade negra. Trata-se de conquistar a emancipação dentro de um país em que a grande maioria da população é constituída por brancos.

No plano subjetivo, ao contrário de Gandhi, a não violência em King não é uma religião “nacional” a ser recuperada, não pressupõe o culto e a prática do vegetarianismo, entendido como forma de respeito incondicionado por qualquer ser vivo. Menos ainda ela está ligada ao ideal da castidade: se o líder indiano se expõe às críticas de seus discípulos por causa das experiências de controle total dos sentidos conduzidas por ele ao dormir com alguma discípula no mesmo leito, o líder afro-americano se expõe às chantagens do FBI por causa da sua vida sexual rica e nem sempre ortodoxa. Mesmo querendo concentrar-se exclusivamente no problema da violência contra os seres humanos, as diferenças continuam evidentes. Em King seria impossível ler declarações como aquelas em que Gandhi exorta os judeus (e as outras vítimas do III Reich) a não opor qualquer resistência armada à violência genocida de Hitler, ou quando convida seus seguidores a enfrentarem a bomba atômica sem perturbações e sem procurar abrigo. O líder afro-americano relata nestes termos seu processo de formação nos anos de seminário:

> Eu tinha a impressão de que a guerra, embora nunca possa ser um bem positivo ou absoluto, pudesse ser útil como bem negativo, no sentido de impedir a difusão e o crescimento de uma força maligna. A guerra, por horrível que seja, seria preferível à rendição a um sistema totalitário: nazista, fascista ou comunista (K, 22-23/24-25).

Aqui estamos diante de uma autêntica legitimação de um certo tipo de guerra que Gandhi, ao contrário, recusa, apesar da disponibilidade a dar seu apoio às guerras do Império Britânico.

King esclarece assim o sentido da sua evolução ulterior: “Depois da leitura de Niebuhr, procurei alcançar um pacifismo realista” (K, 27/29). A referência ao teólogo protestante, que já no início dos anos 30 criticara o profeta da *ahimsa*, é explícita; na expressão aqui utilizada, o adjetivo ecoa como um distanciamento do pacifismo de princípio do líder indiano. Se, em determinadas circunstâncias, pode ser legitimada a violência utilizada por um exército durante uma guerra, a ação da polícia (e do exército) no plano interno pode ser ainda mais legítima para, por exemplo, acabar com a violência dos bandos racistas: “Sou um defensor firme da não violência, mas ao mesmo tempo não sou um anarquista. Acredito no uso inteligente das forças policiais” (K, 109/111).

A Guerra de Secessão fora justificada, por muitos militantes da American Peace Society, como uma gigantesca ação de polícia contra os criminosos secessionistas e escravistas. King vai além: identificando-se com Lincoln e homenageando os soldados que tinham combatido contra o Sul, ele retoma o hino de batalha do exército da União e a celebração, nele presente, do “relâmpago fatal” que emana da “espada terrível e fulgurante” do Todo-Poderoso (K, 359, 286 e 289/366, 291 e 294). A violência, aqui, tem uma consagração teológica: somos reconduzidos às guerras do Senhor no Antigo Testamento, que provocam, como sabemos, a repugnância de Simone Weil.

King informa que, quando estudante, lera – mesmo antes de Gandhi – *A desobediência civil*, e “foi justamente então que tive o primeiro contato com a teoria da resistência não violenta” (K, 14/16). Na realidade, Thoreau não recusa o uso da violência sem condições: para ele, John Brown, o protagonista da trágica tentativa de estimular a revolta armada dos escravos do Sul, é um modelo. Por sua vez, o líder afro-americano não apenas legitima a violência a partir de cima exercida pela União durante a Guerra de Secessão. Há casos em que também a violência a partir de baixo pode ser justificada. Assim, por exemplo, na África do Sul do *apartheid*: aqui – observa King em 1964 – o poder racista reprime até “a forma mais branda de resistência não violenta” sem nenhuma proporção; “então podemos entender que, nessa situação, as pessoas estejam tão desesperadas que lançam mão de outros métodos, como a sabotagem” (em Fredrickson, 1995, p. 275).

Também em relação à luta nos Estados Unidos conduzida e liderada por ele, King recomenda a desobediência civil em nome do “pacifismo realista” e da avaliação realista das relações de força, ao invés da recusa incondicional do uso da violência:

> A simples e inexorável realidade era que qualquer tentativa por parte dos negros americanos (American Negro) de derrubar o opressor com a violência jamais seria bem-sucedida. Não era necessário que o presidente Johnson nos dissesse isto, lembrando-nos de que eles estão em uma proporção de dez para um na população. As tentativas corajosas dos nossos irmãos insurrectos, como Denmark Vesey e Nat Turner, deveriam ser para nós uma lembrança eterna do destino nefasto a que toda rebelião violenta [dos afro-americanos] é fadada. Quem lidera uma rebelião violenta deve estar apto a oferecer uma avaliação honesta do número de vítimas que provavelmente vai haver em uma população que se levanta contra uma maioria rica e bem armada, que inclui uma facção de fanáticos direitistas, prontos para aproveitar com alegria a ocasião de exterminar milhares de homens, mulheres e crianças negros (K, 329/337).

Como se vê, a opção não violenta não impede a homenagem aos "irmãos insurrectos", aos escravos negros que tinham procurado quebrar suas correntes. É uma tomada de posição que faz parte de uma filosofia da história. Explica-se, assim, a declaração com base na qual, se Deus lhe tivesse concedido a possibilidade de escolher o período histórico no qual viver, King teria escolhido a "segunda metade do século XX" em que justamente vivia, o período histórico no qual – realçava o líder negro – "eu vejo a ação de Deus" (K, 359-60/365-66). As décadas em que o colonialismo e o regime da *white supremacy* em nível planetário sofreram golpes decisivos (muitas vezes de natureza violenta) eram uma espécie de *plenitudo temporum* aos olhos de King, que nunca parece perder de vista a configuração concreta das relações de força e as modalidades concretas das grandes reviravoltas políticas:

> Nunca uma revolução interna conseguiu derrubar um governo com meios violentos, a não ser quando o próprio governo já tinha perdido a fidelidade e o comando efetivo das próprias forças armadas, e todos em sã consciência sabem que nos Estados Unidos isso não acontece (K, 330/338).

Além disso, nem a clara desproporção nas relações de força constitui uma garantia absoluta do desenvolvimento pacífico na luta:

> Os negros ainda poderão percorrer o caminho da não violência e da amizade entre as raças se os brancos dos Estados Unidos forem ao encontro deles com uma honesta determinação para eliminar da sociedade as desigualdades e a desumanidade (K, 314/321).

À luz disso tudo se compreende a leitura que alguns estudiosos fazem da tendência de King de se apresentar como o "Gandhi negro", há muito desejado e invocado pela comunidade afro-americana, como uma operação perspicaz de *public relations*.[28] Deve-se acrescentar que, mesmo no Gandhi propriamente dito, a homenagem sincera não está separada do cálculo político.

3. Segregação, intervenção do Estado e violência

É um fato que, em King, a denúncia da "vergonhosa condição dos negros" e dos "horrores indizíveis da brutalidade policial" de que eles continuam vítimas anda de mãos dadas com uma profissão de fé não violenta apaixonada: "Não devemos permitir que nosso projeto criativo degenere em violência física. Devemos continuamente elevar-nos a uma altura majestosa para enfrentar a força física com a força da alma" (em Hofstadter, 1982, vol. III, pp. 450-51). A última expressão (*soul force*) relembra o *Satyagraha* de Gandhi, ao qual implicitamente faz referência.

No entanto, há ainda acusações de incoerência contra King dirigidas por dois pontos de vista opostos. Comecemos pelas críticas da "direita". Em primeiro lugar: que alvos deve atingir e que objetivos deve perseguir a luta dos afro-americanos se quiser ser verdadeiramente não violenta? Arendt, intervindo no debate, preocupa-se em assentar algumas estacas. Foi preciso combater para que o princípio da igualdade política fosse respeitado e, portanto, o direito eleitoral ativo e passivo dos negros não fosse prejudicado. No que diz respeito à esfera social, contudo, não se devia perder de vista uma distinção essencial:

> Enquanto o governo não tem nenhum direito de interferir nos preconceitos e nas práticas discriminatórias da sociedade, ele tem, ao contrário, não só o direito, mas também o dever de fazer com que essas práticas não sejam sancionadas pela lei (Arendt, 1959, p. 53).

Era necessário, portanto, que a legislação (ainda em vigor em muitos estados) que proibia a miscigenação (miscigenation, contaminação resultante de relações sexuais e matrimoniais inter-raciais) fosse abolida, e fossem canceladas as normas jurídicas que impunham a segregação racial neste ou naquele âmbito, mas não era lícito intervir quando essa segregação era expressão das escolhas, das orientações, do costume da sociedade civil. Nesse nível, o poder político não tinha direto algum de interferir. Em síntese: "A integração forçada não é melhor que a segregação forçada" (*ibidem*, p. 49); a integração das escolas sancionada por lei e obtida através da intervenção das tropas federais no Sul não era menos violenta do que a segregação que durante décadas fora imposta pelas normas jurídicas promulgadas pelos estados do Sul. Os negros deveriam contentar-se com a abolição daquela legislação. A superação desse limite provocava uma reação legítima: "A atual resistência em massa que se manifesta no Sul é a consequência da dessegregação forçada, não da consagração jurídica do direito dos negros ao voto" (*ibidem*, p. 48).

O movimento pelos direitos civis era de algum modo chamado a contentar-se com a passagem de uma segregação sancionada em nível jurídico em cada estado a uma segregação promovida (ou imposta) pela sociedade civil branca, ou seja, hegemonizada pelos brancos: mas isso não significava dar o aval à continuação, ainda que em forma diferente, da violência racista? Não era da mesma opinião Hannah Arendt, segundo a qual, reivindicando e impondo uma legislação (federal) contraposta, os afro-americanos sufocavam a livre expressão da sociedade civil, exatamente como tinham feito os racistas brancos até aquele momento. Já nessa fase o movimento pelos direitos civis era acusado ou suspeito de estar propenso à prevaricação e à violência. Mais ainda porque a intervenção do poder e do exército federais, invocado e promovido pelos negros liderados por King, atropelava "os direitos dos estados", um elemento essencial da ordem constitucional e da liberdade americana.

4. A ação direta como sinônimo de violência?

Além dos objetivos políticos, o debate e as críticas atingiam também as formas de luta. No dia 12 de abril de 1963, os ministros brancos do culto de Birmingham pediram a King que pusesse fim às manifestações de massa contra a segregação, definidas por eles "imprudentes e inoportunas"; no lado oposto, as forças de polícia eram elogiadas "por ter mantido 'a ordem' e 'impedir atos de violência'" (K, 188 e 203/190 e 204). King respondeu, da prisão:

> Em vosso documento, afirma-se que nossas ações devem ser condenadas porque, embora pacíficas, provocam a violência. Mas essa asserção será realmente lógica? Não seria como condenar o homem que foi assaltado pelo fato de ele possuir o dinheiro que provocou a ação malvada do assalto? (K, 195/198).

A comparação não era apropriada: o roubado não comete crime algum, tampouco apela para uma desobediência civil em massa. O argumento dos ministros brancos do culto era facilmente compreensível: uma violação da norma jurídica existente, realizada em grande escala e propalada com todos os meios, e, portanto, aparecendo como um desafio público e até como uma provocação à autoridade existente, só podia provocar a intervenção das forças policiais. Os organizadores das manifestações de Birmingham não podiam ignorar as consequências da sua ação direta de desobediência civil e, portanto, deviam ser considerados corresponsáveis das violências que resultaram.

No entanto, do ponto de vista de King, a crítica contra ele estava errada por exigir o respeito supersticioso de qualquer lei, inclusive daquela mais injusta:

> Existem dois tipos de lei: justas e injustas. Eu seria o primeiro a invocar a observância das leis justas [...] Por outro lado, temos também a responsabilidade moral de desobedecer às leis injustas: eu concordaria com Santo Agostinho achando que "uma lei injusta não é lei" (K, 193/195).

Sendo esse o caso, longe de ser moralmente ilícita, a violação do sistema de leis que continuava a discriminar, oprimir e

humilhar os negros era um dever. O nível do desafio às normas em vigor e à autoridade constituída que devia fiscalizar sua aplicação eleva-se ulteriormente: era a confirmação, aos olhos dos ministros brancos do culto, que de alguma forma a ação direta tinha em conta a violência. Por outro lado, King afirmava, para confirmar sua tese com base na qual as leis não devem ser sempre respeitadas:

> Em nosso país, o "Chá de Boston" representou um gesto de desobediência civil em grande escala. Nunca deveríamos nos esquecer de que […] tudo aquilo que fizeram na Hungria os combatentes [anticomunistas] pela liberdade era "ilegal" (K, 194/196-97).

O campeão estadunidense da não violência acabava, assim, fazendo referência a duas insurreições, a americana e a húngara, que certamente não podiam ser definidas como pacíficas. Com efeito, o apelo à ação direta assume em King tons que, às vezes, dir-se-iam revolucionários:

> Nem sequer exércitos poderosos poderiam deter-nos […] Marchamos sobre alojamentos do regime segregacionista para que todos os guetos da depressão social e econômica sejam dissolvidos, e negros e brancos possam viver lado a lado em habitações decorosas, seguras e saudáveis.

> Marchamos sobre escolas do regime segregacionista para que todo vestígio de instrução segregacionista e inferior se torne coisa do passado, e negros e brancos possam estudar lado a lado num contexto capaz de restaurar na sociedade uma sala de aula.

> Marchamos sobre a pobreza para que nenhum pai americano seja obrigado a deixar de comer para alimentar seus filhos. Marchamos sobre a pobreza até que não haja famintos que perambulam pelas ruas das nossas cidades grandes e pequenas, procurando um emprego inexistente.

> Marchamos sobre as urnas eleitorais até os algozes racistas desaparecerem da arena política. Marchamos sobre as urnas eleitorais até os Wallace do nosso país se retirarem tremendo em silêncio (K, 285/290).

Assistimos, aqui, à invocação de uma dúplice violência: é necessário, em primeiro lugar, silenciar os racistas como George Wallace (um dos principais defensores do Sul segregacionista), e até mesmo obrigá--los a se retirarem "tremendo" da competição eleitoral e, em última análise, da vida política. Depois, além das leis injustas, a ação direta visa também às relações sociais injustas, por exemplo, os "alojamentos do regime segregacionista", com uma invasão da esfera "privada". As próprias relações de propriedade existentes, sendo condenadas como discriminatórias e violentas, não são imunes à ação direta.

Os moderados que recusam a ação direta enquanto violenta ou potencialmente violenta rebatem com uma linguagem muito dura, que os rotula como inimigos mais perigosos dos próprios racistas: “o branco moderado, que preza mais a ‘ordem’ do que a justiça” e que “continua aconselhando os negros a aguardar ‘um momento mais propício’” talvez seja pior do que “o filiado do Ku Klux Klan” (K, 195/197). A linha de demarcação aqui traçada não contrapõe não violência e violência. Ela vê, por um lado, os racistas declarados e aqueles que promovem a espera essencialmente passiva de reformas promulgadas do alto por uma classe dominante, que em um futuro indeterminado deveria ser milagrosamente convertida, se não ao senso de justiça, pelo menos à benevolência; do lado oposto estão, ao contrário, os militantes envolvidos na ação direta (nem sempre propriamente pacífica).

Quem é chamado a participar da ação direta? King preocupava-se em dar ao movimento de luta a base mais ampla possível, permitindo ou promovendo a participação nas manifestações também de garotas e de garotos; todavia, “muitos lamentaram o fato de nós termos decidido ‘usar’ nossos filhos desse modo” (K, 206/208-209). Com efeito, ao condenar como vimos a “dessegregação forçada” das escolas, Arendt lançara mão alguns anos antes do argumento segundo o qual mandar garotos para escolas até aquele momento reservadas aos brancos significava obrigá-los a enfrentar a hostilidade da opinião pública dominante e os gritos de escárnio e intimidação dos seguidores do regime da *white supremacy*: “Chegamos ao ponto em que os filhos estão convidados a mudar ou melhorar o mundo?” (Arendt, 1959, p. 50). Os adultos eram responsáveis pela imposição de um duro sacrifício aos seus filhos e, portanto, eram culpados de usar violência. Sem deixar-se impressionar, King, em uma declaração de 5 de maio de 1963, convidava os pais a demonstrar coragem:

> Não se preocupem pelos seus filhos, nada de ruim vai acontecer com eles. E se eles quiserem ir para a prisão não ponham obstáculos. Porque, o que eles fazem não é só para eles mesmos, mas para os Estados Unidos, para toda a humanidade.

A questão era “pôr em prática o princípio de Gandhi: ‘Encher as prisões’” (K, 211 e 207/214 e 210), sem deixar de fora nem os garotos. Era uma atitude que só reforçava as objeções de Arendt.

Em geral, deparamos com o problema ético já examinado em relação ao líder indiano: é o problema relativo a uma não violência propensa a estimular, de modo mais ou menos direto, a violência do adversário contra vítimas inocentes e indefesas, produzindo assim a indignação moral necessária para desacreditar e isolar o adversário. King, embora fosse mais cauteloso que Gandhi e de certos manifestantes da Marcha do Sal, que expuseram diretamente os filhos pequenos aos golpes das forças de repressão (cf. supra, cap. IV, item 3), relatou com satisfação a enorme impressão despertada pelos jornais que publicavam “imagens de crianças que marchavam contra as presas dos cães policiais”, ou seja, “fotos de mulheres caídas no chão enquanto os agentes ficavam com os cassetetes levantados em cima delas” (K, 208-209/211).

5. A não violência como renúncia à autodefesa?

Mas que atitude deveriam ter os militantes homens e adultos do movimento, que viviam em primeira pessoa essas cenas dramáticas? Tinham que defender as vítimas? O problema era mais grave pelo fato de os responsáveis pela violência não serem apenas as forças de polícia, mas também os bandos racistas. Como observa um historiador dos nossos dias,

> os espancamentos e as mortes brutais de militantes dos direitos civis, que tinham seguido as regras de King para o compromisso não violento e cujos apelos à proteção federal foram deixados sem resposta, tinham criado um reservatório profundo de frustração e de raiva (Fredrickson, 1995, p. 293).

Vejamos as disposições dadas por King:

> O debate sobre o problema da autodefesa era supérfluo, já que poucos propunham que os negros não tivessem que se defender, como indivíduos, contra eventuais agressões. O problema não era se alguém devia usar ou não uma arma para defender sua casa de um assalto, mas se fosse sensato, de um ponto de vista tático, usar uma arma quando participava de uma manifestação organizada (K, 317/325).

Mais uma vez, não estamos diante de uma condenação de princípio de todas as formas de violência, mas de um raciocínio político, que distinguia entre autodefesa violenta exercida enquanto indivíduos particulares e a ser considerada lícita, e autodefesa durante uma manifestação pública. No segundo caso, os manifestantes "seriam chamados a proteger as mulheres e as crianças que participam da manifestação, só com a arma dos próprios corpos" (K, 313/320). Também a esse respeito, King era menos radical que Gandhi, o qual, em ocasião da Marcha do Sal, tinha recomendado aos seus militantes de expor-se aos golpes da polícia sem proteger-se com a mão ou com o braço.

Nem por isso estavam resolvidas as dúvidas dos seguidores do líder afro-americano: como se comportar perante as ações dos esquadrões que impediam o acesso dos garotos negros às escolas no processo de dessegregação? E o que fazer quando esses bandos procuravam impedir os eleitores negros de se registrarem como eleitores e votar? Era necessário invocar e aguardar o restabelecimento da ordem pelo exército federal (cuja intervenção era percebida como violência intolerável pela sociedade civil branca) e, nesse meio-tempo, sofrer a violência contra si mesmos e os próprios filhos, renunciando a um direito essencial? Ou era necessário organizar-se a partir da base para conter a violência racista, arriscando assim transcender os limites da resistência não violenta?

Independentemente da instabilidade dos limites entre o uso da autodefesa privada lícita, inclusive armada, e o uso público sempre ilícito, para os militantes afro-americanos havia dilemas de difícil solução: era moralmente sustentável convidar crianças para participar das manifestações e do movimento de dessegregação das escolas, e depois, interpor somente o próprio corpo contra a violência desenfreada da polícia e dos bandos racistas? Os militantes que tomavam esta atitude não se tornavam corresponsáveis da violência que as crianças afro-americanas sofriam?

Era um problema que também Arendt se colocava, embora com tons às vezes pedantes em relação aos militantes do movimento pelos direitos civis. Comentando a foto publicada na revista *Life* de uma garotinha negra saindo de uma escola recentemente dessegregada, acompanhada e protegida por um amigo branco de seu pai, enquanto ao redor explodiam a violência verbal e a intimidação física encenadas a curta distância pelos canalhas racistas, a filósofa escrevia:

> A pequena estudante era chamada a ser uma heroína: algo que nem seu pai, ausente, nem o representante da **NAACP** [National Association for the Advancement of Colores People], também ausente, sentiam-se chamados a fazer (Arendt, 1959, p. 50).

Particularmente odioso era o comentário sobre o pai: deveria ter renunciado ao emprego ou negar à filha, de fato, o direito de frequentar uma escola melhor e apta a garantir-lhe um futuro melhor? De fato, algum tempo depois Arendt distanciou-se da posição anterior (Young-Bruehl, 1990, p. 362).

Colocando-se do ponto de vista da ética da responsabilidade, a filósofa achava que para evitar ser cúmplices da violência moral ou física dos racistas, os afro-americanos tinham que renunciar a mandar os filhos a escolas onde eles não seriam bem-aceitos. Também os afro-americanos mais radicais, os militantes do Black Power argumentavam a partir da ética da responsabilidade mas, em vez de sacrificar os direitos de seus filhos de frequentar escolas melhores ou de participar junto com seus pais de manifestações públicas, na defesa desses direitos estavam prontos, em caso de necessidade, a ultrapassar os limites da resistência passiva.

6. Os lugares da violência: os Estados Unidos e o Vietnã

O que torna instáveis e problemáticas as fronteiras entre violência e não violência era principalmente outro problema. Em 1966, Stokely Carmichael relatava nestes termos a Martin Luther King a morte no Vietnã de um militante do movimento pelos direitos civis:

> Você disse a ele para ser não violento no Mississipi. De fato, aqui ele não atirou. Mais foi baleado no Vietnã. Você deveria ter-lhe falado para ser não violento no Vietnã. Este é seu problema. Você não está conduzindo sua ação como diz e supõe conduzi-la (em Hampton, Fayer, 1990, p. 340).

Em outras palavras: como dar coerência ao compromisso pela não violência em uma situação em que o alistamento obrigatório era iminente, obrigando a combater em um país distante e a matar e ser morto? Em vão Arendt, expressando a orientação de fundo dos brancos liberais, lamentava a perda de influência da palavra de ordem da não violência e insistia no fato que, apesar de tudo, os Estados Unidos continuavam sendo um país democrático: "Até esse momento, aqui não há nem torturas, nem existem campos de concentração, nem o terror" (em Young-Bruehl, 1990, p. 468). Essa argumentação evitava totalmente a questão de fundo: embora não existissem nos Estados Unidos as "torturas", os "campos de concentração", o "terror" assolavam o Vietnã; na realidade, demonstrava coerência política e rigor moral aquele que, enquanto se comprometia a não ultrapassar a fronteira da não violência em sua luta contra o regime da *white supremacy*, tolerava se tornar cúmplice da violência e do terror que esse mesmo regime usava a milhares de quilômetros de distância contra um outro povo de cor? Os militantes do Black Power, que faziam propaganda para recusar o alistamento e que, nesse terreno, estavam prontos a entrar em conflito contra o poder constituído (Giammanco, 1967, p. 202), eram campeões da violência ou da não violência?

No início, o movimento de protesto contra a guerra no Vietnã não envolvia King. Novamente, em 1965, ele acreditava na promessa do presidente norte-americano Lyndon Johnson de querer uma negociação. Era preciso, então, tornar a transição delicada "do campo de batalha à mesa da paz" mais fácil e indolor que fosse possível e, portanto, "as questões da culpa e da moralidade, porquanto importantes, tinham que passar para um segundo plano a fim de evitar que fossem motivo de distração ou de divisão" (K, 334/342). Nesse momento contava-se com o governo: embora provocasse uma violência brutal, desejava prosseguir as negociações. A violência percebida como momentânea parecia tolerável.

A escalada progressiva das operações de guerra e dos bombardeios introduziu um elemento de novidade. À medida que a guerra se tornava mais sangrenta e os bombardeios estadunidenses, terroristas, mais difícil era limitar a profissão de fé não violenta ao território metropolitano:

> Conforme os dias da esperança se tornavam meses de decepção, comecei a ser atormentado pela contraposição entre as promessas de paz expressas pelas palavras do governo e o aumento mortal dos atos de guerra. Eu era consumido pelas dúvidas de consciência (K, 334/342).

Após esta fase de hesitações, finalmente interveio a virada:

> Uma noite aconteceu de eu ler um artigo cuja manchete era 'As crianças do Vietnã'. Depois da leitura, disse a mim mesmo: "Nunca mais vou ficar calado sobre um problema que destrói a alma do nosso país enquanto destrói milhares de crianças no Vietnã."

Não era mais possível ficar calado, aliás, o silêncio observado até aquele momento revelava-se injustificável:

> Eu via um acúmulo ordenado de mal, um acrescer de atos desumanos, dos quais apenas um seria suficiente para induzir um homem a se esconder pela vergonha [...] O sentimento de culpa e de vergonha deixavam-me nu e exposto, como todo alemão deveria sentir-se [nos anos do Terceiro Reich] quando seu governo usava a potência militar para esmagar as outras nações. Quais tenham sido os erros e os acertos, fiquei demasiadamente como um espectador silencioso (K. 335/343-344).

Agora se impunha uma ruptura radical com esta atitude:

> Porventura, eu não tinha repetido muitas vezes que o espectador silencioso tem que assumir as responsabilidades das ações brutais cometidas pelos vários Bull Connor [pelos campeões do racismo branco], ou por quem assassinara crianças inocentes em uma igreja de Birmingham? Porventura, eu não tinha defendido o princípio segundo o qual desviar o olhar do mal é o mesmo que autorizá-lo? Os que cometem linchamentos, apertam o gatilho, usam o bastão com ponta de ferro ou jatos de água de hidrantes, agem em nome de quem fica calado. Por isso, eu tinha que falar se queria cancelar meu nome das bombas que caem sobre o Vietnã do Norte ou do Sul, dos tambores de napalm. Tinha chegado a hora – aliás, havia muito tempo que tinha chegado a hora – em que devia repudiar aqueles que, em nome da paz, incendeiam, mutilam, matam, e tinha que dissociar--me dos seus atos (K, 335-36/344).

A coerência do compromisso não violento exigia uma condenação pública e inequívoca da guerra no Vietnã. Era necessário dar-se conta de um fato: "Hoje, nas florestas asiáticas, os jovens dos Estados Unidos combatem, morrem, matam." Mais ainda: "A guerra estava perturbando o destino do mundo inteiro: rasgava a Convenção de Genebra, criava graves dificuldades às Nações Unidas, exacerbava os rancores entre um continente e outro e, pior ainda, entre uma raça e outra". Em conclusão: "Esta manhã, eu digo a vocês que não iria combater na guerra do Vietnã" (K, 333 e 344-45/341 e 352-53).

Mas nem todos os colaboradores de King estavam prontos a segui-lo por esse caminho: não era arriscado romper com a administração Johnson, que também se mostrava disposta a acolher algumas reivindicações apresentadas pelo movimento dos direitos civis? Ao invés de lidar com problemas maiores do que eles e, assim, criar inimigos entre os círculos que poderiam

ajudá-los, os afro--americanos deveriam concentrar-se exclusivamente na sua condição e nas melhorias que podiam ser feitas a ela.

7. Entre aspiração pela cooptação e luta pelo reconhecimento

Considerando melhor, o dilema diante do qual se encontravam o movimento pelos direitos civis e os militantes afro-americanos não dizia respeito, em primeiro lugar, à atitude em relação à violência: o que tornava sem sentido nos Estados Unidos qualquer hipótese revolucionária, pelo menos em um futuro previsível, eram a percentagem reduzida de negros em relação à população total e as relações de força existentes de fato.

Em Malcom X, o expoente mais maduro do radicalismo afro--americano, encontram-se às vezes tons que poderiam ser definidos como "gandhianos". Ele comemora a "revolução sem derramamento de sangue" que no Egito acaba com a monarquia-fantoche do colonialismo britânico, homenageia o "autocontrole" dos negros que, apesar de armados, não caem na armadilha preparada pela "brutalidade" da polícia. A questão não é "combater o homem branco a pauladas: é suficiente a verdade"; é necessário, portanto, empenhar--se no plano ideológico e político, organizando-se também para exercer o direito de voto, apesar das violências e das intimidações dos bandos racistas, e ter consistência no plano eleitoral (em Giammanco, 1967, pp. 70, 84, 96 e 106-107). A insistência de Malcom X no direito à autodefesa, que é de todo homem livre, não implica o apelo à revolta armada e menos ainda o culto supersticioso da violência: "Não sou um defensor da violência, mas a violência que existe nos Estados Unidos é aquela que vitima o negro"; quando as forças policiais falham em sua tarefa, é mister de alguma forma defender--se das "ações violentas dos grupos organizados como o Ku Klux Klan" (em Giammanco, 1967, p. 112). E não se esqueça que o direito à autodefesa é reconhecido, pelo menos no plano estritamente "privado", também por King.

Característica da linha política de Malcom X eram o esforço e a intenção declarada de "tirar do contexto nacional, ou doméstico, da jurisdição do governo dos Estados Unidos" a questão negra, para "internacionalizá-la". Em vez de apelar para a benevolência dos governantes estadunidenses, era necessário denunciá-los em todas as sedes internacionais e, sobretudo, diante dos países e dos povos do Terceiro Mundo (em Giammanco, 1967, pp. 78, 81-82 e 131). A orientação de King era diferente. Assim ele concluiu seu discurso mais famoso, pronunciado no dia 28 de agosto de 1963:

> Apesar das dificuldades e das frustrações do momento, eu ainda tenho um sonho, e este sonho está profundamente enraizado no sonho americano. Meu sonho é que um dia esta nação acordará e realizará o verdadeiro significado de seu credo: "Nós consideramos as seguintes verdades evidentes por si mesmas, que todos os homens foram criados iguais" (em Hofstadter, 1982, vol. III, p. 452).

Embora extremamente eficaz no plano retórico, essa declaração era altamente discutível no plano histórico (e filológico). O país que nasceu da Declaração de Independência aqui citada tivera por décadas presidentes que eram donos de escravos, desenvolvera até as últimas consequências a escravidão-mercadoria com base racial e a desumanização e reificação do escravo; no final da Guerra de Secessão, havia de fato abolido (muito atrasada em relação a outros países e territórios do hemisfério ocidental) a instituição da escravidão, mas para impor um regime de supremacia branca terrorista, que não tinha termos de comparação na América Latina e que continuava sobrevivendo, de alguma forma, após quase dois séculos da Declaração de Independência. Este documento solene teorizava a igualdade dos homens independentemente da cor ou, ao contrário, referia-se apenas à comunidade branca? Na realidade, ele fora redigido por um dono de escravos, Jefferson, convencido da inferioridade intelectual dos negros e que nunca quisera emancipar seus escravos.

Pouco crível em termos de reconstrução histórica, o discurso de King revelava uma clara orientação política: era um apelo aos setores liberais da classe dirigente estadunidense para que não excluíssem a *priori* a comunidade negra do "sonho americano", dando-lhe maior credibilidade também no plano internacional. Nesse sentido, também em 1963, King repreendia seus críticos de esquerda por ter "perdido a fé nos Estados Unidos" (K, 197/199). De fato, nem todos os afro-americanos se reconheciam no "sonho americano" e na "fé nos Estados Unidos". Muitas vezes, ao contrário, os ex-escravos se comprometiam em construir uma identidade muito diferente daquela dos ex-donos de escravos, redescobriam suas raízes que os levavam de volta idealmente para a África e, olhando para as lutas em nível mundial contra o domínio colonial ou semicolonial, sentiam-se parte integrante desse gigantesco movimento de emancipação; assim, eles estavam propensos a se solidarizar com povos e movimentos políticos que, muitas vezes, eram obrigados a enfrentar a hostilidade dos Estados Unidos.

Entre os afro-americanos, o contraste entre estas duas tendências durava há décadas, mas tornara-se bem mais agudo a partir da Guerra Fria, quando a solidariedade com o movimento anticolonialista e com as lutas do Terceiro Mundo expunha à acusação de cumplicidade com o movimento comunista e de traição da pátria. As correntes mais moderadas e mais propensas a apelar para a benevolência da classe dominante, compartilhando com ela o "sonho americano", não são certamente as mais não violentas. A introdução, em 1948, do alistamento obrigatório tinha sido a ocasião para A. Philip Randolph, prestigioso líder negro e anticomunista fervoroso, realçar nesses termos as vantagens que resultariam da dessegregação do exército (Fredrickson, 1995, pp. 235-36): a credibilidade da democracia estadunidense teria se reforçado também entre os negros, e estes teriam dado um apoio mais convencido aos dirigentes de Washington durante a Guerra Fria (e quente, se necessário).

Começa vir à tona a linha de demarcação real. O início do movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos se deu nos mesmos anos em que houve um forte desenvolvimento da luta dos negros na África do Sul, que perseguiam os mesmos objetivos (a dessegregação) e, muitas vezes, lançavam mão dos mesmos métodos adotados pelos afro-americanos. Contudo, não davam muita atenção a esta luta King e seus colaboradores, os quais evitavam denunciar o apoio diplomático que o governo estadunidense fornecia aos autores do regime de *apartheid*: era forte o medo de serem tachados e perseguidos como comunistas (*ibidem*, pp. 252, 265 e 267), e clara a consciência de que Washington estava disposto a olhar com indulgência ou

benevolência um movimento de cooptação, não certamente uma luta que ligasse a emancipação do povo de origem colonial nos Estados Unidos (os afro-americanos) ao reconhecimento e a emancipação generalizada dos povos em condições coloniais ou semicoloniais nas outras partes do mundo.

É o próprio King que, mais tarde, chama a atenção sobre aquilo que está acontecendo não apenas ele começa a criticar a guerra no Vietnã, onde se espalha a violência em grande escala e de formas particularmente brutais: "Fui criticado, também, por colegas militantes no movimento pelos direitos civis, membros do Congresso e confrades, por 'não me limitar ao problema dos direitos civis'" dos negros estadunidenses (K, 334/343). Aqueles que aspiram à cooptação, julgam enganadora e contraproducente a aplicação da regra da não violência também nas relações internacionais e na política externa de Washington. Bem diferente é a atitude do King mais maduro que, ao contrário, lamenta pelo atraso com o qual ele chegou a condenar a guerra no Vietnã:

> Quando comecei a agir para interromper a traição representada pelos meus silêncios, a falar expondo o que queimava no meu peito – quando comecei a pedir uma dissociação radical da destruição do Vietnã – muitos colocaram em dúvida a sabedoria do meu comportamento (K, 337/345).

Os defensores da cooptação, obviamente, são apoiados pelo poder e pela ideologia dominantes: "Assim que me declarei contrário à guerra no Vietnã, quase todos os jornais do país me criticaram" (K, 342/350).

8. Os afro-americanos em Wounded Knee e no Vietnã

Entretanto, a busca da cooptação parecia tão menos persuasiva, quanto mais insatisfatórias revelavam-se as concessões a partir de cima que eram esperadas. Aliás, não faltavam sinais em direção oposta.

O movimento pelos direitos civis dos afro-americanos já tinha começado havia algum tempo, mas no Alabama centenas de negros com sífilis, ao invés de serem curados, eram usados como cobaias humanas pelo governo, empenhado em estudar os

efeitos da doença (cf. Losurdo, 2007, cap. IV, item 1). Era um problema exclusivamente do Sul? Em uma carta a Jaspers, de 3 de janeiro de 1960, Arendt citava um episódio emblemático:

> Para todas as últimas turmas do ensino fundamental II de Nova York foi dada uma redação: imagine um modo para punir Hitler. Eis aquilo que uma garota negra propôs: deveria ser colocada nele uma pele negra, e depois obrigá-lo a viver nos Estados Unidos (em Young-Bruehl, 1990, p. 361).

De modo faceiro e ingênuo imaginava-se uma espécie de lei da retaliação, segundo a qual os responsáveis pela violência racista do Terceiro Reich eram obrigados a suportar, como negros, a violência racista da república norte-americana (e principalmente dos Estados do Sul)! À inocente garota de cor, pareciam responder os campeões da *white supremacy*: segundo as palavras de King, no verão de 1966 "nos parques de Chicago as suásticas brotavam como ervas daninhas" (K, 305/312). A agitação da bandeira que, mais do que qualquer outra, representou o horror do Estado racial ensinava uma verdade amarga aos afro-americanos: mesmo na presença de concessões reais pelo poder dominante, era-lhes negado qualquer ressarcimento simbólico.

Eis então que o Black Power e as correntes mais radicais põem--se o problema da conquista da autoestima e do reconhecimento como grupo. Ressoa a palavra de ordem: "Negro é bonito" (Black is beautiful). É um grito de desforra que não contém nenhuma incitação à violência e quer, ao contrário, ser um apelo aos membros da comunidade negra para que retirem de si a autofobia imposta pelos opressores e reafirmem a própria identidade sem complexos de inferioridade, recuperando sua história e redescobrindo as suas raízes. A constituição como grupo é também a condição para contar realmente na sociedade, e a esse propósito – sublinham alguns setores do movimento – pode ser assumido como modelo o comportamento dos judeus (Fredrickson, 1995, pp. 294-97 e 313). Com a exigência manifestada pelo Black Power concorda também King: "Há situações em que, para alcançar uma sociedade integrada, vejo a necessidade de uma fase temporária de segregação [...] Muitas vezes quando há fusão, os negros são integrados mas sem lograr nenhum poder." A esse respeito, o líder afro-americano relata uma experiência sofrida e instrutiva ao mesmo tempo. Em 1965 ele é convidado, junto com sua mulher, para assistir a um concerto organizado por uma escola recém-integrada e na qual são inscritos também seus filhos:

> Tínhamos certeza de que o programa iria acabar com algum exemplo da mais original das músicas americanas, o spíritual negro. Mas estávamos errados. Em vez disso, todos os estudantes, inclusive nossos filhos, terminaram a noite entoando *Dixie*, a música que se tornou o hino do exército sulista e escravista durante a Guerra de Secessão (K, 325 e 327/332 e 335). A integração, assim, resultava ser a absorção por parte dos negros, incluindo algumas vezes os próprios militantes pelos direitos civis, da cultura que havia selado sua opressão e sua humilhação.

A concordância recém-analisada não era um fato isolado. Vamos ouvir novamente a palavra de King:

> Os livros de história, que ignoravam quase totalmente a contribuição dos negros à história estadunidense, só acentuavam sua sensação de não valer nada, acrescentando fundamentos à doutrina anacrônica da supremacia branca.

De modo ainda mais insidioso, esta "doutrina" era diariamente reconfirmada pela linguagem que, constantemente, associava a cor preta a um juízo negativo e a cor branca a um valor positivo (K, 326-27/334). Daí a necessidade percebida pelos afro-americanos de definir uma identidade que não legitimasse e perpetuasse no plano histórico e cultural a sujeição sofrida ao longo de séculos.

A auto-organização dos negros era necessária também de outro ponto de vista: usando as palavras de King, o "Black Power era também um modo para defender a ideia de pôr em comum os recursos financeiros dos negros para alcançar uma segurança econômica" (K, 325/333), para promover o resgate da degradação, focando não apenas nas concessões a partir de cima, mas também na iniciativa autônoma a partir de baixo.

É uma exigência que os brancos liberais decididamente não entendem. Em 1959, quando começa a questão negra, Arendt declarava que "o colonialismo e o imperialismo das nações europeias" são o "grande crime no qual os Estados Unidos nunca foram implicados" (Arendt, 1959, p. 46). Entretanto, na revolta anti-inglesa dos colonos estadunidenses, desenvolveu um papel importante o desejo de se livrar dos limites estabelecidos pelo governo de Londres à sua expansão (colonial) para Oeste. Em todo caso, a história dos Estados Unidos está estritamente ligada com dois dos capítulos mais horríveis da história do colonialismo: a deportação, a dizimação e a aniquilação dos peles-vermelhas; a escravização dos negros e sua opressão e humilhação, mesmo depois da abolição formal da escravidão. A leitura arendtiana da história dos Estados Unidos, de fato, condenava à insignificância a tragédia colonial dos peles-vermelhas e dos negros e, portanto, negava a ambos o ressarcimento simbólico.

É verdade, mais tarde Arendt reconhece o "crime originário" (reconduzível à história do colonialismo), que se expressa na própria Constituição dos Estados Unidos, caracterizada pela recusa em "incorporar os escravos no pacto originário".[29] Mas esta abertura é imediatamente anulada pela dura polêmica contra os movimentos de libertação nacional, que encontram simpatia entre os afro-americanos. No ensaio sobre a violência, Arendt é categórica: podemos esperar bem pouco da vitória dos "movimentos de libertação nacional". É suficiente dar uma olhada na história: "A raridade das revoltas dos escravos e das insurreições entre os deserdados e os oprimidos é notória, as poucas vezes que aconteceram" foi "um pesadelo para todos".[30] Totalmente removida é a revolução épica dos escravos negros liderada por Toussaint Louverture, que criou o primeiro país do continente americano (Santo Domingo-Haiti) que se livrou da escravidão, e que deu uma contribuição essencial à aniquilação desta instituição na América Latina como um todo. Removida, ainda, é a grande onda revolucionária que no século XX vê "os deserdados e os oprimidos" das colônias na Ásia, na África e na própria América Latina acabarem de vez com o domínio colonial e com o regime planetário da *white supremacy*, mostrando como obsoleto e intolerável este regime, também no âmbito dos Estados Unidos. Insustentável no plano teórico, a afirmação peremptória de Arendt torna ainda mais grave o problema da conquista da autoestima dolorosamente percebido pelos negros, que agora estão desprovidos de história ou só têm a história de seus opressores.

Mas Arendt insiste: "Nunca foram os oprimidos e os excluídos em primeira pessoa a abrir o caminho e sim aqueles que não eram nem oprimidos e nem degradados, mas que não podiam suportar que outros fossem."[31] Mesmo professando a não violência e tomando como ponto de partida as revoltas (duramente reprimidas) dos escravos negros para reafirmar que, nos Estados Unidos, as relações de força não permitem outra solução a não ser a não violenta, King homenageia, como sabemos,

as “corajosas tentativas dos nossos irmãos insurrectos, como Denmark Vesey e Nat Turner”. Disso não há sinal no quadro delineado por Arendt, assim como não há qualquer vestígio do fato de que, mesmo depois da II Guerra Mundial, quem lança o desafio ao regime da *white supremacy*, pagando pessoalmente, são em primeiro lugar os afro-americanos. Arendt convida estes a ceder aos brancos de orientação liberal a direção do movimento pelos direitos civis, pois quem “abre o caminho” (e lidera) nunca podem ser “os oprimidos e os excluídos em primeira pessoa”.

Em síntese: obrigados a matar e a morrer no Vietnã por uma causa que não era sua e idealmente expropriados da sua história, os afro-americanos sentiam-se como os soldados negros que em Wounded Knee tinham começado a se livrar, ou esperado se livrar, pelo menos em parte, da opressão e do desprezo dos brancos participando do massacre dos peles-vermelhas. Havia um agravante em relação a 1890: setenta anos mais tarde os afro-americanos eram obrigados a combater contra um povo com o qual simpatizavam.

Também a esse respeito, manifestava-se claramente o abismo que se escancarara entre os afro-americanos empenhados na luta da emancipação, de um lado, e os brancos liberais, de outro. Apesar da representação que deu Arendt, os primeiros não eram mais propensos à violência do que os segundos. Aliás, contrariamente ao Black Power e a King, nos brancos liberais (incluindo Arendt), a crítica da intervenção estadunidense no Vietnã não era feita a partir da condenação de princípio da violência e da guerra colonial, mas sim da constatação dos custos e dos danos profundos que um enorme esforço militar, prolongado e sem grandes perspectivas de sucesso, provocava na metrópole imperialista. Em abril de 1965, Arendt escrevia a Mary McCarthy que não estava “muito interessada” na guerra; Blücher, o marido da filósofa e unido a ela por um sodalício também espiritual e político, “não era contrário ao envolvimento inicial dos Estados Unidos no Vietnã e, até depois de 1965, recusava-se a assinar petições de protesto contra a guerra”. Dez anos depois, acabando de concluir suas tarefas na administração Nixon, Arendt expressava sua profunda preocupação com “o rápido declínio do poder dos Estados Unidos” (Young-Bruehl, 1990, pp. 433 e 594 notas 1 e 435). Não havia expressões de simpatia para com o povo que soube resistir à maior potência mundial, apesar da violência bárbara que ela utilizara.

9. Do “sonho americano” ao sonho terceiro-mundista

Ao tomar consciência do abismo que agora os separava dos brancos liberais, os afro-americanos mais radicais liam com participação cada vez maior *Os danados da terra*, de Franz Fanon. No livro do grande intelectual negro e teórico apaixonado pela revolução e emancipação dos povos coloniais, eles procuravam e encontravam uma ajuda para enfrentar e resolver o problema da conquista da autoestima: a questão era abrir uma nova frente contra o colonialismo, que “se orienta em

direção ao passado do povo oprimido, o distorce, o desfigura, o aniquila" e assim, além da opressão política e da exploração econômica, impõe-lhe também a "alienação cultural". E o livro de Fanon ajudava os afro-americanos a superar a autofobia: os "danados da terra", as "massas negras, morenas e amarelas", olhadas com desprezo e com angústia pelo Ocidente e consideradas, pela própria Arendt, incapazes de promover uma emancipação real, eram as protagonistas de um gigantesco processo de "descolonização, que visa alterar a ordem universal" (Fanon, 1967, pp. 150, 10 e 3).

Desprovido de qualquer credibilidade como resultado da resistência tenaz do regime da *white supremacy*, o "sonho americano" tende a ser cada vez mais substituído pelo sonho terceiro-mundista. É um processo que, embora com oscilações, pode ser observado no próprio King, que destaca com ênfase os laços estreitos entre "os povos descamisados e descalços da terra", os quais "estão se levantando como nunca antes". Longe de estar sozinhos, "os negros dos Estados Unidos" estão comprometidos "juntos com os irmãos negros da África e aos irmãos de pele morena ou amarela na Ásia, na América do Sul e no Caribe" a alcançar "a terra prometida da justiça racial" e a rechaçar "o sentido de arrogância típico do Ocidente, que acredita ter tudo para ensinar aos outros, e nada a aprender com eles" (K, 197 e 340-41/200 e 349). Essa construção da identidade, que motiva os negros a tomar partido pelo movimento anticolonialista e a dialogar com os comunistas (muito presentes naquele movimento), suscita reações alarmadas em amplos setores da opinião pública estadunidense. Arendt, colocando-se de um ponto de vista aparentemente distante em relação aos conflitos políticos mais imediatos, declara: "O Terceiro Mundo não é uma realidade mas uma ideologia."[32] À autora de uma afirmação tão peremptória poder-se-ia lembrar que Jefferson, que queria mandar de volta para a África os afro-americanos após serem libertados das correntes da escravidão, e Lincoln, que esperava deportá-los para a América Latina, partiam do pressuposto da unidade dos povos de cor e daquele que, mais tarde, seria chamado de o Terceiro Mundo. Os laços que outrora serviam para justificar a deportação planejada dos negros da "terra dos brancos", são percebidos e reivindicados pelas vítimas com um sentimento de orgulho e de desafio, em um momento em que a revolta contra a *white supremacy* irrompe em nível mundial. No entanto, Arendt, envolvida na destruição da identidade e do sonho terceiro-mundista, reafirma no ano seguinte, em uma entrevista, a tese enunciada em 1969 no ensaio sobre a violência:

> Estou realmente convencida de que o Terceiro Mundo é exatamente o que eu disse, uma ideologia ou uma ilusão. A África, a Ásia, a América Latina: aquelas são realidades [...] Se o senhor tiver ocasião, tente dizer a um chinês que pertence exatamente ao mesmo mundo de um indivíduo da tribo banto africana e, acredite em mim, será a surpresa de sua vida.[33]

A África e o mundo afro-americano são nivelados na "tribo banto" (particularmente atrasada) e, a partir desse nivelamento inquietante, constrói-se a contraposição entre afro-americanos e chineses; é evidente o contraste com King, que fala dos "irmãos de pele escura ou amarela". Vale a pena lembrar que no final do século XIX, se diante de certos parques públicos no Sul dos Estados Unidos se destacavam as palavras "Proibido o ingresso aos cães e aos negros" (Niggers), em Xangai, a concessão francesa defendia sua pureza deixando bem visível a placa: "Proibido o ingresso aos cães e aos chineses." Por outro lado, os teóricos da desigualdade das raças, de Gobineau a Rosenberg (o principal ideólogo do Terceiro Reich), por um longo tempo colocaram lado a lado "negros" e "amarelos", uns e outros perseguidos mundialmente e, na república estadunidense, pelo regime da *white supremacy* (Losurdo, 2005, cap. X, item 3, e 2007, cap. III, item 4).

Segundo Arendt, enquanto o Terceiro Mundo é uma abstração ideológica, a Ásia, ao contrário, constitui uma "realidade". Por quê? No momento em que faz esta afirmação, a desigualdade de renda que separa o Japão dos países menos desenvolvidos da Ásia é enorme, e ainda é viva a lembrança do horror cometido por ele em detrimento dos seus vizinhos asiáticos em primeiro lugar. Determinado a se juntar ao clube exclusivo das grandes potências coloniais, do qual até então só

participavam países ocidentais, o Império do Sol Nascente já havia procurado perto de suas fronteiras a sua África e seu Far West, identificando neles as raças inferiores a serem sujeitadas e dizimadas, de acordo com o modelo clássico da tradição colonial. É facilmente compreensível, então, que independentemente da sua colocação geográfica e da identidade étnica de seus opressores, as vítimas do colonialismo sintam-se membros de uma única realidade, o Terceiro Mundo. É claro que cada categoria geral subsume realidades individuais entre si mais ou menos diferentes (por outro lado, é justamente esta a função dos conceitos, e sem conceitos não é possível nem argumentar, nem pensar), mas não há dúvida de que, em comparação, a categoria de "Ásia" é muito mais genérica e muito mais pobre do que aquela de "Terceiro Mundo". No entanto, a preocupação principal de Arendt é de caráter político, é a destruição do sonho terceiro-mundista.

10. A conquista da autoestima: Gandhi, King e Fanon

É um sonho aos olhos da filósofa permeado pelo culto da violência: os afro-americanos, que se reconhecem em Fanon, que saúdam os sucessos, inclusive militares, alcançados pelos movimentos de libertação nacional e que se rebelam contra a guerra do Vietnã, são acusados de esquecer a lição de Gandhi e "o enorme poder da não violência".[34] Na realidade, os afro-americanos são chamados pelo poder dominante a buscar inspiração não no Gandhi mais maduro, que inseria a luta pela emancipação do povo indiano no contexto geral da revolução anticolonialista mundial, do resgate das "raças oprimidas da terra" (CW, 83; 176), ou seja, do resgate do Terceiro Mundo declarado inexistente por Arendt; não, em nome da não violência, os negros estadunidenses são chamados pelo poder dominante a se tornar cúmplices da violência colonial no Vietnã e a seguir eventualmente o exemplo do primeiro Gandhi, que esperava conseguir a cooptação dos seus compatriotas fazendo com que participassem da repressão à revolta dos zulus ou de outras empresas bélicas do Império Britânico.

Por outro lado, a crítica de Arendt ao Black Power ignora que o líder indiano, durante toda a sua evolução, fez constantemente apelo ao seu povo para mostrar coragem "viril" e guerreira, a fim de conquistar a autoestima e obter o reconhecimento e a emancipação. Nesse ponto, é possível fazer uma comparação entre Gandhi e Fanon. A aproximação pode parecer paradoxal e até provocatória, no entanto, olhando mais de perto, vêm à tona com clareza os pontos de contato entre os dois. No primeiro podemos ler: "Os britânicos têm o grande vício de privar da autoestima uma nação subjugada"; eles "roubaram nossa autoestima" (*self-respect*), procedendo à "humilhação de toda a nação" (CW, 17; 86 e CW, 22; 235 e 195). Por sua vez, o segundo observa: "O colonizado [...] não pegou as armas só porque estava morrendo de fome e via a sua sociedade desmoronar, mas também porque o colono o considerava, o tratava como um animal"; o opressor cria "ao redor do explorado uma atmosfera de submissão e de inibição que alivia enormemente a tarefa das forças de polícia" (Fanon, 1967, pp. 91 e 6).

No plano mais propriamente militar, o povo colonizado é tachado pelos seus opressores de covarde. E, portanto, para conseguir o reconhecimento, ele é obrigado a se livrar também dessa acusação já interiorizada que se tornou um empecilho para reconquistar a autoestima. Gandhi argumenta assim: "Só iguais podem ser parceiros. Não pode haver parceria entre o gato e o rato, entre o elefante e a formiga [...] Com este medo covarde em nós, como podemos ser iguais aos britânicos?". Sim, "enquanto não nos libertarmos do medo da vida militar, não poderemos ser considerados parceiros iguais pelos ingleses" (CW, 17; 80 e 83). Eis porque, em ocasião da repressão da "revolta" dos zulus, ou seja, da "caçada ao homem" desencadeada contra eles, o líder indiano se compromete a fazer com que seus compatriotas participem ativamente da empreitada. Assim, eles poderão se livrar do estereótipo segundo o qual eles seriam covardes ou, em todo caso, pouco dotados no plano bélico: "Não podemos rebater esta acusação com uma resposta por escrito. Há apenas um modo de negá-la: o caminho da ação", isto é, o compromisso direto nas operações de combate" (CW, 5; 269). Seguindo a mesma lógica, após a eclosão da I Guerra Mundial, Gandhi convida seus compatriotas a insistir para serem alistados no exército imperial, mesmo que o governo de Londres crie empecilhos (como acontecera na época da expedição contra os zulus). Trata-se de um ponto essencial: "Os britânicos são uma nação de heróis. Eles reconhecerão o heroísmo" (CW, 17; 85 e 82), o heroísmo de um povo que, como sabemos, é chamado por Gandhi a despir-se uma vez por todas da sua "efeminação" e mostrar coragem masculina e "virilidade". Com linguagem diferente, Fanon fala da "violência" revolucionária do colonizado como "práxis absoluta" (Fanon, 1967, p. 46).

A participação ativa e até mesmo heroica na luta armada é a condição para conseguir o reconhecimento: isso vale para Fanon como também para Gandhi; só que, para o primeiro, trata-se de atingir o poder colonial, ao passo que, para o segundo, a violência visa os inimigos do Império do qual ele espera arrancar o reconhecimento. No Gandhi da maturidade, a coragem viril e guerreira desempenha um duplo papel: mantendo a disponibilidade a assistir militarmente a Grã-Bretanha durante a II Guerra Mundial, caso seja prometida a independência para a Índia, o movimento independentista deve instar (e provocar) incessantemente o poder colonial, permanecendo, sim, fiel à "não violência", mas levando em conta uma repressão sangrenta e em grande escala, estando prontos também neste caso a desafiar a morte.

O problema diante do qual estavam os afro-americanos não era muito diferente do problema enfrentado pelos indianos e pelos argelinos de Fanon. Durante séculos, sua opressão tinha sido acompanhada igualmente pela discriminação racista enquanto medrosos e covardes. Como sabemos, esse estereótipo odioso e infamante recaía também sobre o povo indiano, e contra ele Gandhi não se cansara de lutar, porém, em novembro de 1941, escrevia:

> Os negros são fisicamente robustos, seus tórax são admiráveis, mas os britânicos os encheram de medo a ponto de que um negro forte treme quando vê uma criança branca (CW, 81; 231).

Coloquemo-nos, agora, do ponto de vista dos afro-americanos empenhados na luta pela emancipação: não se corria o risco de reforçar a ideologia dos campeões da *white supremacy*, evitando contrastar com um mínimo de eficácia a violência que as gangues desencadeavam também contra mulheres e crianças? Além disso, em um país como os Estados Unidos, onde o direito à autodefesa e a portar armas são consagrados pela Constituição, comprometer-se com uma não violência incondicionada não significava, em última análise, renunciar à cidadania e ao estatuto de cidadão livre? Durante séculos, nos Estados Unidos, também aos negros teoricamente livres fora negado o porte de arma que, ao contrário, era reconhecido aos brancos: mais uma vez, aos olhos dos militantes do Black Power, a linha da não violência de princípio e incondicionada

corria o risco, por um lado, de reforçar a autoconsciência exclusivista e desdenhosa dos campeões e seguidores da *white supremacy*; por outro, de agravar a autofobia dos negros e de tornar ainda mais difícil a conquista da autoestima.

A situação dos afro-americanos era muito diferente daquela enfrentada pelo segundo Gandhi. Este não queria mais se tornar cúmplice da violência colonial do Império Britânico, como fizera em ocasião da repressão contra os zulus; mas, durante a II Guerra Mundial, esperava que o governo de Londres concedesse a independência à Índia e permitisse ao povo indiano mostrar sua coragem "viril" durante a guerra não contra um povo colonial, mas contra um imperialismo mais bárbaro e feroz; por outro lado, a luta não violenta mas radical contra o governo de Londres colocaria em evidência a impotência deste, obrigado a combater um povo inteiro pronto a desafiar a morte com coragem (e também, por esse lado, o estereótipo racista da covardia dos povos de cor era refutado). Ambas as condições faltavam nos Estados Unidos. Os afro-americanos eram uma minoria e não podiam de alguma forma esperar bloquear todo o país; certamente não contribuía a reforçar sua autoestima a linha política (compartilhada pelos setores mais moderados da comunidade negra), que sugeria a não resistência em pátria contra a violência racista e a demonstração de coragem guerreira no Vietnã, em uma guerra colonial contra um povo do Terceiro Mundo, do qual os afro-americanos mais radicais (e, às vezes, o próprio King) já se sentiam parte integrante. King dá muita atenção ao problema levantado pelo Black Power:

> Para a jovem vítima dos bairros pobres, esta sociedade tem limitado as escolhas de sua vida de uma tal forma que ela não tem outro modo de expressar sua virilidade senão com a capacidade de se defender fisicamente. Não causa surpresa que a esses rapazes pareça lógico responder, lançar mão da violência contra a opressão; é o único jeito, eles acreditam, para ganhar o reconhecimento (K, 303-304/310).

É interessante notar a delicadeza com que o "Gandhi negro" analisa as razões da atitude assumida pelos afro-americanos mais radicais:

> O Black Power era uma reação psicológica à doutrinação psicológica que levava à criação do escravo perfeito. Muitas vezes foi uma reação que produzia respostas negativas não realistas, e frequentemente originava palavras e atos de destempero; no entanto, não devemos descuidar o valor positivo de ter chamado os negros a um novo sentido da própria virilidade, a um sentido profundo de orgulho racial, a uma valorização confiante do próprio patrimônio hereditário. Era necessário que os negros expressassem uma nova consciência da própria dignidade, do próprio valor; tinham que progredir em um sistema que continuava a oprimi-los e desenvolver um sentido inatacável e majestoso do próprio valor: não podiam mais se envergonhar de ser negros. Não é fácil suscitar um sentimento de dignidade viril em um povo no qual por séculos foi incutido um sentimento de ser menos do que nada (K, 326/333-334).

King se sente obrigado a demarcar-se em relação a "duas forças opostas". Não se trata só de se distanciar do Black Power. Ainda mais importante é a demarcação em relação àqueles "negros que após longos anos de opressão perderam a tal ponto o respeito de si e o sentido de ser 'alguém' para chegar a adaptar-se ao regime segregacionista", ou que desfrutam seu bem-estar mostrando-se totalmente "insensíveis aos problemas das massas" (K, 196-97/199). Em comparação com aqueles que procuram resolver com métodos errados (violentos) o problema da conquista do "reconhecimento" e da autoestima, parecem piores aqueles que não se dão conta desse problema.

11. Luta pelo reconhecimento e violência: Arendt e Fanon

Agora podemos compreender como é unilateral a leitura que Arendt faz de Fanon como devoto de um culto cego da violência. Na realidade, para o autor de *Danados da terra*, se um movimento de libertação quiser ser realmente vitorioso não deve apenas restringir significativamente o alvo da violência revolucionária, mas em algum momento deve ter a capacidade de fazer a transição da fase militar à fase político-econômica da luta. Para dar concretude e solidez à independência conquistada no plano militar, o país que acabou de ganhar a independência deve sair do subdesenvolvimento. O compromisso no trabalho e na produção toma assim o lugar da coragem na luta; a figura do trabalhador mais ou menos qualificado substitui a figura do guerrilheiro. A potência colonial, quando se sente obrigada a capitular, parece dizer aos revolucionários: "Já que vocês querem a independência, peguem-na e morram"; desse modo "a apoteose da independência transforma-se em maldição da independência". É a este novo desafio, não de caráter militar, que é necessário responder: "São necessários capitais, técnicos, engenheiros, mecânicos etc." (Fanon, 1967, pp. 56 e 58). Fanon de alguma forma previu, por um lado, a inação de muitos países africanos que não conseguiram passar da fase militar à fase econômica da revolução, por outro, a virada que se verificou em revoluções anticoloniais como a chinesa ou vietnamita. Estamos bem longe de uma celebração indiscriminada da violência como tal. A catarse implícita na teoria da revolução, que começou com Marx e Engels, não desapareceu no autor de *Danados da terra*: "O racismo, o ódio, o ressentimento, 'o legítimo desejo de vingança' não podem alimentar uma guerra de liberação [...] O ódio não poderia constituir um programa." Não por acaso, a violência não atinge de forma indiferenciada os colonos, que podem e devem ser cativados pela causa da revolução anticolonial: "Os membros da massa colonial se revelam mais próximos da luta nacionalista do que certos filhos da nação" (*ibidem*, pp. 90 e 96).

É um fato, porém, que em Fanon é possível ler: "No nível dos indivíduos, a violência desintoxica. Liberta o colonizado do seu complexo de inferioridade" (*ibidem*, p. 53). Como explicar esta formulação crua, discutível e, à primeira vista, até repugnante? Aqui opera a experiência do longo e interminável período de domínio colonial e de suas práticas desumanizadoras. Devido à superioridade militar esmagadora e ao controle total dos aparelhos ideológicos, os opressores conseguiram incutir nas suas vítimas uma sensação irremediável de inferioridade e impotência: os brancos super-homens pareciam envolvidos por uma aura de invencibilidade. Por esta razão, ao invés de tentar uma revolta condenada *a priori* ao fracasso, os escravos e as escravas negras preferiram por muito tempo dirigir a violência contra si mesmos: a prática do suicídio, ou seja, da matança dos recém-nascidos, é um capítulo do calvário que os negros sofreram por séculos. Outras vezes, as vítimas imaginaram que uma divindade misericordiosa pudesse torná-las invulneráveis diante das armas de fogo dos invasores e senhores brancos: é a partir desta ilusão que nos Estados Unidos, entre 1889 e 1890, manifesta-se nos ameríndios condenados à aniquilação um último impulso de resistência; é a partir dessa mesma ilusão que, cerca de dez anos depois, a milhares de quilômetros de distância, na China, os Boxers enfrentam o inimigo ultrapoderoso e irresistível, que invade, pisa e humilha seu país. Estes são fenômenos que, de forma ligeiramente diferente, ocorrem ainda hoje, como demonstram o recurso, principalmente na Palestina e no Oriente Médio, dos ataques suicidas (uma prática historicamente muito conhecida pelos escravos) e a expectativa dos "mártires" da imortalidade e do paraíso (uma variação da invulnerabilidade que ameríndios e Boxers acreditavam obter através de práticas mágicas; cf. Losurdo, 2007, cap. I, item 11). É nesse contexto histórico e antropológico que deve ser colocada a afirmação já encontrada de Fanon, segundo a qual a violência "liberta o colonizado do

seu complexo de inferioridade".

Por outro lado, pode ser útil um confronto com as posições assumidas por Arendt em relação à luta de emancipação conduzida pelo povo judeu contra a Alemanha de Hitler. Nos anos que antecedem a II Guerra Mundial vemos a filósofa, judia banida do Terceiro Reich, participar ativamente na campanha que, na França, dá assistência legal e apoio moral aos protagonistas judeus de dois atentados que, em 1936 e 1938, matam dois funcionários do partido e do Estado nazista. Tão convictos são esta assistência e este apoio pelo fato de Arendt compartilhar a tese dos círculos judaicos, segundo os quais a Alemanha hitleriana, com suas medidas e sua fúria antissemita, de fato "declarou guerra contra os judeus" (Young-Bruehl, 1990, pp. 178 e 180). É preciso dar-se conta disso de alguma forma.

Intervém, depois, a guerra propriamente dita. Arendt descreve de modo simpático o sofrido percurso feito pelas comunidades judaicas da Europa oriental. Abandonada a não resistência tradicional, a maioria delas decide pegar em armas para conquistar a "liberdade para um povo que, através da sua luta, mostrou preferir a morte à escravidão" (EK, 2; 174). É este o ponto de virada, e o ponto de virada glorioso, da história do povo judeu. Por muito tempo, "o apego judaico à vida" foi demasiadamente "famigerado", no sentido em que ele significou "a vontade de sobreviver a qualquer custo" e "proclamou como um valor em si a existência como tal, desprovida de um conteúdo nacional e geralmente também religioso" (EK, 2; 167-68). Entretanto, as infâmias cometidas pelo Terceiro Reich estimulam uma virada positiva na atitude das vítimas: após ter-se deixado levar docilmente ao massacre, o povo judaico começa a entender que "a resistência armada será inevitavelmente a única saída moral e política" (EK, 1; 156-57). Marquei em itálico a palavra-chave. O uso das armas, mais do que ser legitimado pela tentativa desesperada de escapar da morte, tem um valor em si. Considere-se a luta travada pelos judeus no gueto de Varsóvia:

> Todos sabiam que a guerra iminente só podia terminar com uma derrota militar que levaria à aniquilação física. Todos sabiam que – usando as palavras de um jornal clandestino polonês – "a morte passiva dos judeus não criara nenhum valor novo e fora desprovida de sentido, ao passo que a morte com as armas na mão pode, ao contrário, criar novos valores na vida do povo judeu" (EK, 1; 158).

É necessário romper de uma vez por todas com uma tradição, segundo a qual, em vez de "heróis", são celebrados aqueles que escolhem "ser vítimas, vítimas inocentes", isto é, "mártires" (EK, 1; 161). Desta forma, perde-se de vista o fato de que é o herói, e não o mártir, que representa o valor moral mais alto; aliás, para ser mais preciso, a vítima que renuncia a qualquer resistência, encorajando assim o opressor, representa um desvalor. Vejamos agora qual é a figura escolhida e aclamada por Arendt como símbolo do heroísmo judaico renascido:

> "Jovens moças judias, com metralhadora nos ombros e granadas no cinto, marcham orgulhosas pelas ruas de Wilna, onde lutaram três anos para libertá-la"; assim refere o correspondente de Moscou (Mikhailov), de acordo com uma nota da AP. Uma das moças, Betty, de dezessete anos, assim contou ao

correspondente sua história:

> "Um alemão veio e levou minha família para o gueto: tão incapazes de resistir e submissos éramos em 1941! O regime alemão, porém, nos ensinou uma lição. Os que viveram no gueto tornaram-se vingadores reais. Eu só matei 6 alemães, mas no nosso destacamento há judeus que mataram dúzias deles".

> A lição é muito simples e Betty sintetizou seu conteúdo essencial em poucas palavras. Ela se envergonha quanto pensa que um só alemão foi capaz de escravizar impunemente e, com toda probabilidade, de levar à morte 60 judeus; com seis tiros Betty apagou a vergonha das vítimas, das vítimas indefesas e submissas (EK, 1; 160).

A violência que Arendt considera legítima e, aliás, um dever moral, não tem como alvo só os nazistas ou os alemães. É preciso atingir também os colaboradores, inclusive os de origem judaica:

> Como as lutas dos maquis, também a batalha do gueto de Varsóvia começou com um levante contra o inimigo interno, ou seja, contra a temida polícia judaica, com um atentado contra o comandante dessas tropas, e com uma ação não propriamente pacífica, que extorquiu ao Conselho judaico controlado pelos nazistas um milhão de zloty para comprar armas (EK, 1; 165).

O artigo que celebra a heroína Betty termina com um trecho muito eloquente: aqueles que querem realmente resolver a questão judaica são convidados a "nunca perder a lembrança dos seis tiros de Betty e resumir o mais frequentemente possível, na forma dos antigos exercícios espirituais, as fases da batalha no gueto de Varsóvia" (EK, 1; 163).

Portanto, deveriam ser regularmente evocadas na forma de "exercícios espirituais" as etapas de uma batalha que não tem nenhum significado real (a derrota e a morte em massa dos insurgentes são óbvias), mas somente moral: uma população inteira, inclusive mulheres e crianças, redescobre o orgulho da própria identidade, pegando em armas e atingindo o inimigo. Nas palavras de Fanon, a violência desintoxica, no sentido de que recusa e coloca radicalmente em discussão a humilhação, a degradação e a desumanização impostas pelo opressor e pelo algoz. A figura que Arendt escolhe como símbolo da resistência judaica é uma mulher, aliás, uma moça que ainda não atingiu a maioridade, que é orgulhosa porque aprendeu a atirar e matar e que lamenta ter matado só seis alemães. Ainda, é eloquente o título do artigo em que esta figura é celebrada: Uma doutrina em seis tiros. Realçando a eficácia desintoxicante da violência em determinadas circunstâncias, Arendt não fica atrás de Fanon (ou do Black Power). Aliás... Faz pensar, sobretudo, outro artigo publicado pela mesma autora em julho de 1944: "No que nos diz respeito, há 12 anos estamos em guerra […] e ninguém sabe se e como o povo alemão vai sobreviver ao declínio da organização racial 'ariana'. O povo judeu, ao contrário, vai sobreviver a esta guerra" (EK, 1; 154). Fanon não evocou o desaparecimento do povo francês na onda da queda do regime colonialista e racista que há mais de um século oprimia e dizimava o povo argelino; nem o Black Power evocou o desaparecimento da comunidade branca que oprimiu os negros.

Poder-se-ia dizer que a Alemanha nazista não pode (obviamente) ser colocada no mesmo plano da Quarta República francesa ou dos Estados Unidos. Mas a esta objeção *Os Danados da terra* respondem antecipadamente: como se comportaram os países mais democráticos em relação aos povos coloniais ou de origem colonial? Depois de chamar a atenção para os crimes (“deportações”, “massacres”, “trabalho forçado”, “escravidão”) com os quais “por séculos” o colonialismo se manchou, Fanon acrescenta: “O nazismo transformou toda a Europa em verdadeira colônia” (Fanon, 1967, p. 59). Ou seja, há uma ligação direta entre colonialismo e nazismo: as vítimas de ambos são obrigadas a enfrentar, em condições diferentes, problemas semelhantes, desde a resistência à opressão, à recuperação da própria identidade negada e pisoteada.

Analisemos em que situação está a questão. Arendt olha com simpatia os “terroristas” judeus que, antes da eclosão da II Guerra Mundial, fazem atentados contra expoentes do Terceiro Reich; em segundo lugar, celebra em termos enfáticos a resistência armada das comunidades judaicas. Por outro lado, a filósofa manifesta seu horror não só às revoluções dos povos coloniais (e às teses de Fanon), mas também às tímidas tentativas dos afro-americanos de se defender da violência racista e de opor-se ao alistamento obrigatório para a guerra terrorista contra o povo vietnamita. O fato é que Arendt pensa na “questão judaica” em termos de emancipação real, mas na “questão negra” apenas em termos de cooptação.

12. A guinada radical e o assassinato de King

Vimos que King fez um esforço de compreensão, mesmo em desacordo, dos problemas levantados pelo Black Power. Naqueles anos, o pensamento do líder afro-americano passava por um processo de radicalização global. O conceito de violência tendia a ampliar-se. O segregacionismo, a discriminação racial e a violência nele implícito não se manifestavam somente no plano legal; era necessário, ainda, conseguir “o fim do segregacionismo de fato atuado nas escolas, a eliminação da discriminação nas moradias e nos empregos” (K, 219/222). A violência podia também alojar-se nas relações sociais como tais. Eis, então, o aviso contra “a violência da pobreza e da humilhação”, isto é, contra “a violência cotidiana que nossa sociedade impõe a muitos dos seus membros”, contra a “violência contínua” implícita na polarização extrema de riqueza e pobreza (K, 295 e 301/301 e 308). Nesse plano pouco ou nada mudara no século passado pela Presidência Lincoln e pela abolição da escravidão:

> Passaram-se cem anos e os negros ainda vivem em uma ilha solitária de pobreza, no meio de um oceano imenso de bem--estar material. Passaram-se cem anos, e os negros ainda definham nos cantos da sociedade estadunidense, encontram-se exilados na própria terra (K, 224/227).

Os negros, de fato, são obrigados a viver em “guetos” onde sofrem “exploração” e “repressão”. E tudo isso não acontece apenas no Sul do país: “O gueto das cidades do norte oprime todo dia as vítimas que moram lá” (K, 301/307).

Além disso, quanto mais a guerra no Vietnã aumentava sua fúria, mais evidente se tornava a relação entre a violência desencadeada na Ásia e a violência que nos Estados Unidos continuava a pesar de muitas maneiras sobre os afro-americanos. O acréscimo do orçamento militar acontecia, de fato, em detrimento do gasto social necessário para remediar “a terrível condição dos negros” já denunciada no discurso de agosto de 1963. Em outras palavras, a escalada da violência no Vietnã tornava ainda mais problemática a perspectiva do fim da violência inerente às relações sociais que condenavam os afro-americanos ao desemprego, ou a ser relegados aos segmentos inferiores do mercado de trabalho, apinhando as prisões e os corredores da morte.

Sobre o entrelaçamento entre esses dois tipos de violência, descumprindo os convites à prudência que vinham de alguns dos seus colaboradores, King chamava repetidamente a atenção nos últimos meses de sua vida:

> Devemos inevitavelmente levantar o problema da trágica inversão das prioridades. Gastamos todo esse dinheiro para a morte e a destruição, enquanto não investimos o suficiente para a vida e o desenvolvimento […] Quando as armas de guerra se tornam uma obsessão nacional, sofrem inevitavelmente os imperativos sociais (em Zinn, 2002, p. 523).

E ainda:

> O movimento deve equipar-se para reestruturar toda a sociedade estadunidense. O problema que está diante de nós […] não pode ser resolvido sem uma redistribuição radical do poder econômico e político (em Garrow, 2000, p. 42).

A guerra no Vietnã tornava inútil qualquer tentativa de construir um Estado social. E, portanto: “via-me cada vez mais obrigado a considerar a guerra um inimigo dos pobres e a atacá-la como tal” (K, 337/346). Essa denúncia era tão necessária pelo fato de a guerra na Ásia exigir um grande número de vítimas justamente entre os afro-americanos, condenando-os à miséria na pátria:

> A guerra enviava seus filhos, irmãos e maridos para combater e morrer em uma percentagem extraordinariamente superior à sua consistência proporcional na população. Estávamos tomando os negros que a nossa sociedade mutilara e os enviávamos a quinze mil quilômetros de distância, para garantir no

> Sudeste asiático a liberdade que não lhes era acessível no Sudoeste da Geórgia e no Leste de Harlem (K, 337-38/346).

Nesse quadro compreende-se bem a homenagem que, pouco antes de morrer, King fazia a William E. B. Du Bois, o grande intelectual afro-americano que, a partir do seu compromisso antirracista e anticolonialista, torna-se comunista:

> A história não pode ignorar W. E. B Du Bois […] Não podemos falar de Du Bois sem reconhecer que nos seus últimos anos ele foi comunista […] Não se pode mais silenciar o fato de que Du Bois foi um gênio que escolheu ser comunista (em Horne, 1986, p. 5).

O compromisso de King com a não violência permanecia firme e, no entanto, o radicalismo dessas posições era como uma declaração de guerra aos ouvidos da classe e da ideologia dominantes. Além disso, o FBI de J. Edgar Hoover não esperara a virada radical de Ling para espioná-lo, segui-lo, persegui-lo, assustá-lo com "um alarme falso de incêndio", para enfraquecê-lo convidando-o até a se suicidar com uma carta anônima: "Na primavera de 1964 as tentativas de Edgar [Hoover] para aniquilar King estavam no ápice" (Summers, 1993, pp. 363-69). Quanto mais se aprofundava o processo de radicalização, mais ainda o líder afro-americano estava ciente dos perigos que corria. Em um discurso de 5 de novembro de 1967, portanto, ressalta a necessidade, para quem resolve combater por uma causa nobre, de desafiar também a morte:

> Digo-lhes, nesta manhã, que se vocês nunca encontraram uma coisa que seja tão querida e preciosa pela qual dariam a vida em troca, vocês não são aptos para a vida. Vocês poderiam ter trinta e oito anos, como eu, e um dia vocês se deparam com uma grande oportunidade que lhes pede seu compromisso em favor de um grande princípio, de uma grande questão, de uma grande causa. E vocês se recusam a fazê-lo porque têm medo. Vocês se recusam a fazê-lo porque querem viver mais […] Vocês morreram quando se recusaram a tomar partido por aquilo que é justo (K, 344/352).

King estava entendendo que, ao redor dele, criava-se o vazio, e que esta situação tornava cada vez mais grave o perigo que pairava sobre ele. É o que vem à tona de um discurso em março de 1968:

> Tendo que viver todos os dias sob a ameaça de morte, às vezes eu perco a coragem. Tendo que aguentar tantos insultos e críticas, às vezes do meu próprio povo, às vezes eu perco a coragem. Tendo que ir dormir tantas vezes frustrado pelos ventos gelados da adversidade que ameaçam derrubar-me, às vezes eu perco a coragem e me parece que meu trabalho seja inútil (K, 354/362).

Um mês depois o líder negro foi assassinado: "Mesmo se Edgar [Hoover] e o FBI não participaram materialmente do crime, com certeza têm culpa no cartório." É possível, então, assinar embaixo o juízo formulado em 1975 por Walter Mondale, ex-vice-presidente dos Estados Unidos: "O modo em que Martin Luther King foi perseguido e atormentado é uma vergonha para cada americano" (Summers, 1993, pp. 371 e 357). Em uma escala maior foi a repressão que se abateu sobre o Black Power e o radicalismo afro-americano.

13. Revolução anticolonial mundial e o caso da white supremacy

Na metade do século XX, nos Estados Unidos, eram ainda cerca de trinta os Estados que proibiam o “matrimônio inter-racial”, às vezes considerando-o como “delito de felonia”, ou seja, um delito particularmente grave (Losurdo, 2005, cap. X, item 5). Junto com a proibição da miscigenação, a lei muitas vezes sancionava a segregação das escolas, dos lugares públicos, dos transportes. Tudo isso agora desapareceu: é claro, fica a marginalização social dos afro--americanos, mas não há mais lugar para a legislação própria do Estado racial.

King e o movimento não violento liderado por ele tiveram um papel determinante ao determinar esta virada. Mas seria unilateral e inadequado ignorar a presença de outros fatores. Há um episódio particularmente esclarecedor. Em dezembro de 1952, o ministro da justiça estadunidense envia uma carta à Suprema Corte, empenhada em discutir a questão da integração nas escolas públicas: “A discriminação racial enriquece a propaganda comunista e suscita dúvidas inclusive entre as nações amigas a respeito da intensidade da nossa devoção na fé democrática.” Washington – observa o historiador estadunidense que reconstrói este acontecimento – estava em perigo de alienar as “raças de cor” não apenas no Oriente e no Terceiro Mundo, mas no próprio coração dos Estados Unidos: aqui também a propaganda comunista tinha um considerável sucesso na sua tentativa de ganhar os negros para a “causa revolucionária”, derrubando neles a “fé nas instituições estadunidenses” (em Woodward, 1966, pp. 131-34).

O paradoxo de um país que pretendia representar e liderar o “mundo livre”, mas dentro do qual o Estado racial continuava a sobreviver ao colapso do Terceiro Reich, não podia durar muito. Disso se tornam conscientes, paulatinamente, os diferentes partidos políticos. Em 1948, A. Philip Randolph, o líder da linha da cooptação no âmbito do movimento africano, advertia: a segregação “é hoje a maior fonte de propaganda e a maior arma política da Rússia e do comunismo internacional” (em Marable, 2007, p. 20). Onze anos mais tarde, Arendt identificava na questão racial “um grande obstáculo à política externa estadunidense” (Arendt, 1959, p. 46). Também os ambientes conservadores eram obrigados a dar--se conta disso. Em 1958, King comentou a respeito de Nixon (naquele momento vice-presidente dos Estados Unidos): “Suas viagens fizeram-lhe entender como o problema racial prejudique os Estados Unidos em matéria de relações internacionais” (K, 149/151). Em seguida, subiu à Casa Branca John Kennedy. Inicialmente, ele “não sentia muito mal-estar em relação à discriminação racial”. Todavia, a revolução dos povos de cor se espalhava: “no início dos anos Sessenta as forças comunistas estavam vencendo no Laos e no Vietnã, Castro estava no poder em Havana, uma guerra civil sangrenta assolava o Congo”,

onde despontava a figura de Lumumba; no plano da política internacional revelava-se catastrófica “a imagem das crianças negras cravejadas de balas e sangrando nas ruas do Sul dos Estados Unidos”; e, portanto, as iniciativas de dessegregação tomadas pelo novo presidente (e pelos seus sucessores) “eram mais diretamente afetadas pelas frias questões de geopolítica do que pelo calor do idealismo” (Marable, 2007, p. 71).

Nos anos da Guerra Fria, o papel essencial desempenhado pela revolução anticolonial que incendeia em escala mundial se faz sentir com força não só dentro da república estadunidense, mas no próprio exército. De acordo com um artigo publicado na revista *Time* no dia 19 de setembro de 1969, uma parte substancial dos soldados negros no Vietnã não só se identifica com o movimento radical Black Power, mas qualifica como “uma guerra dos brancos” e como uma “loucura dos brancos” a guerra que eles são obrigados a combater a milhares de quilômetros de suas casas. Nessa altura, já estamos diante de “uma nova geração de soldados negros” que, apesar de homenagear King, o líder assassinado um ano antes, declara que sua lição deve ser de alguma forma revisada e atualizada: em caso de necessidade, pode-se lançar mão na pátria, para a justa causa da emancipação, das armas utilizadas no Vietnã para uma guerra insana e injusta. Usando as palavras do autor do artigo aqui citado, “a violência na pátria e ‘no Nam’ deixa os negros com sentimentos de lealdade muito dilacerados” (Terry, 1998, pp. 704-708). Em outras palavras: até quando Washington poderia contar com a obediência dos soldados de cor?

Assim como a independência da Índia não pode ser separada da II Guerra Mundial e do movimento anticolonialista posto em movimento pela derrota do Terceiro Reich, também o processo de dessegregação e a liquidação do Estado racial nos Estados Unidos não podem ser separados de um contexto internacional no qual o país líder do Ocidente é desafiado, de um modo particular, em relação à questão da igualdade racial pela URSS e da revolução anticolonial em nível mundial.

14. A emancipação dos afro-americanos: um processo inacabado

Apesar da ascensão de um negro à presidência dos Estados Unidos em 2009, hoje em dia sobre os afro-americanos continuam pesando muitas sombras. Vejamos alguns dados que remontam ao final dos anos Noventa, mas que infelizmente são atuais. Nas áreas mais pobres “a vida média de um homem é inferior a 10-15 anos em relação aos distritos mais ricos” e esta polarização social atinge, em primeiro lugar, os afro-americanos:

Um homem negro de trinta anos que mora em Harlem vai morrer provavelmente mais jovem do que um homem de trinta anos do Bangladesh, e ele vai morrer provavelmente de enfarte, doença cardíaca, câncer ou diabetes, e não, como se poderia pensar, de homicídio ou por uso de droga (Epstein, 1998, p. 27).

Ainda: “Os afro-americanos constituem um oitavo da população, mas eles ocupam a metade das vagas nas cadeias americanas.” A desigualdade se aplica também à pena capital: “Para uma pessoa condenada por ter matado um branco, a probabilidade de ser condenada à morte é onze vezes maior do que para uma pessoa culpada de matar um negro” (Lemann, 1998, pp. 25 e 28).

É, sobretudo, em um nível diferente que pode ser percebida a dramaticidade da situação. Deve-se considerar a observação de um eminente historiador estadunidense: “Apesar da sua derrota militar, o Sul foi por muito tempo o vencedor na guerra civil ideológica” (Davis, 2000). Não são certamente irrelevantes os ambientes que ainda hoje se recusam a se conscientizar das infâmias que sofrem os negros. Durante as Olimpíadas de Atlanta em 1996, uma “enorme bandeira da confederação” acolheu os passageiros no aeroporto: um símbolo que aos negros lembrava os anos da escravidão e da *white supremacy*, quando era usada pelos bandos do Ku Klux Klan e pelos protagonistas de linchamentos horríveis. Nasceram protestos que, pelo menos de acordo com as acusações dos militantes antiracistas, foram reprimidos impondo nos guetos uma espécie de “lei marcial” (Perrone, 1996). A falta do reconhecimento simbólico torna a violência da repressão mais exacerbada.

Muito significativo é o debate que se desenvolveu a partir da inauguração, nos Estados Unidos, do mausoléu dedicado ao Holocausto. Além dos peles-vermelhas sobreviventes, também os afro-americanos se perguntam por que um mausoléu semelhante não foi erguido para as vítimas dos crimes monstruosos que foram cometidos em solo americano, por que um reconhecimento simbólico não foi tributado às vítimas daquilo que os peles-vermelhas e os afro-americanos definem, respectivamente o American Holocaust e o Black Holocaust. O fato é que na ideologia dominante os afro--americanos continuam sendo uma espécie de *quantité négligeable*. É só pensar nos discursos públicos que regularmente celebram os Estados Unidos como a mais antiga democracia do mundo: o destino infligido aos negros (e aos peles-vermelhas) é algo substancialmente irrelevante. Em geral – muitos afro-americanos acham – a “escravidão física” foi substituída pela “escravidão psicológica”, sem apagar a relação de dominação que continua manifestando-se no plano cultural (Schlesinger Jr., 1992, p. 62).

A política que tem como objetivo a cooptação ao invés da emancipação, continuando a submeter os afro-americanos a relações sociais opressivas e privando-os até mesmo do reconhecimento simbólico, não anula de modo algum a violência, mas a torna mais irracional. Não se trata apenas da violência implícita nas relações sociais opressivas. Quando contra elas se desenvolve o protesto, ele tende a configurar-se como uma espécie de jacqueri urbana, como uma revolta raivosa e destruidora, que não modifica em nada o estado das coisas existentes. O que é pior, as vítimas dessas relações sociais, políticas e ideológicas tendem a voltar contra si mesmas a violência de que a sociedade está carregada. É um fenômeno sobre o qual King nos deixou uma análise fina e penetrante:

Os moradores dos bairros pobres sofriam uma forma de frustração diária que era o mesmo que sofrer uma violência contínua. Nossa sociedade

preocupava-se somente com que a agressividade gerada por uma situação semelhante não estourasse para fora. Por isso nossa sociedade, em sentido amplo, contribuíra para canalizar a hostilidade gerada pelos moradores dos bairros pobres em formas de agressividade que aconteciam entre os próprios membros da comunidade, ou em manifestações de autodestruição ou de apatia. A sociedade em sentido amplo preferia que as vítimas da violência introjetassem as próprias frustrações até ser consumidas por elas (K, 301-302/308).

Trata-se de uma análise que confirma o ponto de vista de Fanon. A linha da busca da cooptação não libertou os afro-americanos da autofobia, da frustração e do ressentimento, e tudo isso produz uma violência autodestrutiva. Em relação a esse fenômeno que assola os guetos negros um autor estadunidense falou até mesmo de "genocídio autoinfligido" (Hacker, 1992, p. 218).

VII. A sorte de Gandhi no mundo e a construção do panteão não violento

1. Gandhi, a revolução anticolonial e o movimento comunista

Durante todo um período histórico, a sorte de Gandhi no mundo está ligada aos desenvolvimentos do movimento pela emancipação dos povos coloniais e de origem colonial. Além da África do Sul e da Índia, quem mostra simpatia pela sua ação foram os afro-americanos, que se identificam plenamente com uma luta que atinge a supremacia branca e colonial. Os afro-americanos inserem a agitação promovida pelo campeão da não violência, antes na África do Sul e depois na Índia, no quadro mais geral do movimento anticolonialista e anti-imperialista que se desenvolve em nível mundial. Em 1922, ou seja, logo após as infâmias que as autoridades britânicas cometeram em Amritsar, Marcus Garvey fala de Gandhi como "um dos homens mais nobres do nosso tempo". O expoente do pan-africanismo, que se expressa nessa forma, mesmo excluindo-a para os Estados Unidos, não pretende de modo algum condenar "a revolução e a luta sangrenta" dos povos oprimidos, não visa de modo algum contrapor a luta do povo indiano à luta do povo irlandês, esta mesma apoiada e admirada. Não se trata da tomada de posição de uma única personalidade: naquele mesmo ano um jornal (*The Crisis*), muito envolvido na luta contra o regime da *white supremacy*, convida a olhar com a mesma participação simpática as lutas pela liberdade conduzidas, com modalidades diferentes, na Índia e na Irlanda. Com a agressão da Itália de Mussolini à Etiópia, a imprensa negra norte-americana aproxima a resistência armada desse país para defender sua independência na luta que está ocorrendo na Índia para conquistá-la, desejando que Gandhi possa de alguma forma ajudar o país africano (Kapur, 1992, pp. 17, 21, 30 e 68-70).

Os afro-americanos, enquanto inserem o movimento independentista indiano no âmbito da revolução anticolonial mundial, olham com simpatia ou admiração o país que surgiu da Revolução de Outubro. Em 1930, *The Crisis* homenageia um e outro: "são os dois maiores eventos do mundo moderno". Dezessete anos depois, escrevendo no mesmo órgão de imprensa, Du Bois indica três grandes acontecimentos dos séculos XIX e XX na proclamação de emancipação que elimina nos Estados Unidos a instituição da escravidão, na Revolução Russa que dá impulso ao processo de descolonização, e na declaração de independência da Índia de Gandhi, que marca praticamente o fim do Império Britânico (Kapur, 1992, pp. 45 e 139).

Então, quem são os inimigos? "A Índia é magnífica" - escreve Du Bois em janeiro de 1931 no *The Crisis* - "ao revelar a podridão interna do imperialismo europeu", contra o qual, porém, também os outros povos coloniais ou de origem colonial lutam. Trata-se – observa em 1942-43 Randolph, o militante afro-americano mais tarde esmagado pela ideologia da Guerra Fria – de uma luta "contra a tirania totalitária" que o "capitalismo monopolista" (ou seja, o "imperialismo") e as "doutrinas do racismo" exercem em toda parte do mundo e, em particular, na Índia inglesa contra o povo indiano e nos Estados Unidos contra os negros; trata-se de uma luta que deve ter como alvo seja o "hitlerismo" nazista, seja o "hitlerismo" da *white supremacy* (Kapur, 1992, pp. 48, 107, 109 e 112).

Se agora dirigirmos nossa atenção para a China, vemos que o quadro não muda muito. Em 1924, Sun Yat-sen convida o povo chinês a seguir o exemplo da luta promovida por Gandhi sob a égide da "não cooperação" e do boicote das mercadorias importadas do país opressor, mas isso não lhe impede de homenagear a Revolução de Outubro, em primeiro lugar pela sua luta contra o "imperialismo" e de celebrar Lenin como "um profeta da humanidade" (Sun Yat-sem, 1976, pp. 88-89 e 66-68). O próprio Mao, enquanto está engajado na resistência armada contra o invasor japonês, informa-se sobre Gandhi e Nehru e segue com simpatia o movimento independentista indiano como um todo (Snow, 1965, p. 88). Mais tarde, quando começa a delinear-se a derrota do Eixo, o líder comunista identifica na independência da Índia um objetivo "essencial para a paz mundial". Por outro lado, a análise da situação internacional esboçada por Mao converge amplamente com a análise já encontrada em Gandhi: o colonialismo tem os dias contados; é a "corrente principal" da história que garante a vitória da causa da "independência nacional" (Mao Tsé-tung, 1969-75, vol. III, pp. 269 e 285). O líder independentista indiano, por sua vez, não se preocupa em rejeitar estas leituras que o colocam no âmbito de uma revolução anticolonial mundial que olha para a União Soviética como um ponto de referência. Em 1929, ele envia para *The Crisis* uma mensagem na qual incentiva "os 12 milhões de negros" que vivem nos Estados Unidos a "não ter vergonha de ser netos dos escravos" e a conquistar, ao contrário, a autoestima necessária para a luta de emancipação. E, significativamente, a mensagem é publicada com uma breve introdução de Du Bois (em Kapur, 1992, p. 39).

O fato é que, mesmo distanciando-se do movimento socialista e comunista (ele próprio considerado afetado pela lógica da violência do Ocidente), Gandhi define seu ideal de não violência, primeiramente, em contraposição ao colonialismo e ao imperialismo: fascismo e nazismo não podem se sustentar "sem o cassetete e a espada"; mas isso não vale para o "imperialismo" enquanto tal, inclusive o britânico (CW, 79; 213). Como sabemos, Hitler e seus associados só "alçaram à condição de ciência a violência não científica" utilizada pelas "assim chamadas democracias" nas colônias. Neste quadro, a União Soviética aparece em uma luz mais favorável; daí a relutância de Gandhi de associar-se à campanha do Ocidente lançada, com a eclosão da Guerra Fria, contra aquele "grande homem" que é Stalin (cf. *supra*, cap. V, itens 6-7).

A Índia independente não é colocada em contraposição à China de Mao, que apareceu no cenário da história após décadas de guerras civis e de uma épica guerra de resistência contra o exército de ocupação japonês. Ao contrário, a agitação não violenta que resultou na separação da Grã-Bretanha é justamente vista por Nehru (que assume o lugar do líder assassinado) como parte integrante do despertar da Ásia e da revolução anticolonial em curso no mundo. No começo dos anos trinta, ele não hesitara em colocar Gandhi e Lenin lado a lado afirmando: "O preço de uma revolução social, por alto que seja, é menor do que aquele das desgraças e das guerras que caem sobre nós de tempos em tempos com nosso sistema político e social hodierno" (Brecher, 1965, pp. 215-16). Em abril de 1936, ele expressara um grande apreço pela URSS de Stalin (Herman, 2008, p. 449). Alguns anos mais tarde, diante da "carestia, assustadora, lúgubre, indizivelmente horrível", que se abatera sobre Bengala e outras regiões da Índia, Nehru observara que era justamente esta morte, provocada por relações sociais injustas e intoleráveis, a violência mais insensata e mais intolerável:

> Em todos os lugares a morte era bastante comum: mas aqui ela não tinha nem finalidade, nem lógica, nem necessidade; era o resultado da incompetência e da insensibilidade humanas, um resultado produzido pelo homem, um horror lento, insinuante, sem nada que pudesse redimi-lo; a vida que se derrama e desbota na morte; a morte que olha nas cavidades das olheiras, no corpo esquelético, enquanto a vida dura mais um pouco (Brecher, 1965, p. 380).

Mais tarde, após o fim da II Guerra Mundial e no momento em que se desenvolve o processo de descolonização, Nehru reafirma que "se a violência é sempre um mal, a violência dos brancos contra os não brancos é certamente o mal pior". É preciso, em primeiro lugar, lutar contra o domínio e a violência utilizada pelo colonialismo e pelo racismo. Daí a simpatia pelo campo socialista e pelos movimentos de libertação anticolonial e a desconfiança em relação aos Estados Unidos, que continuam a apoiar as potências coloniais do Ocidente, no plano internacional, e a oprimir os negros no plano interno (*ibidem*, pp. 687 e 718). Nem a breve (mas intensa) guerra de fronteira em 1962 contra a China desacelera os laços da Índia com o movimento anticolonialista mundial e com o "campo socialista".

2. A esquerda ocidental e a referência a Gandhi em Capitini e Dolci

Também a influência exercida por Gandhi no Ocidente foi por muito tempo estimulada pela atenção simpática em relação ao movimento pela emancipação dos povos coloniais. Exemplar é o caso da Itália com Aldo Capitini, que assim sintetiza sua evolução: junto com outros jovens, motivados pela decepção da Concordata e do apoio que a Igreja católica deu ao regime fascista, "procuramos as fontes da vida religiosa, e particularmente Gandhi" (Cc, 24). Estamos em 1929 e o líder indiano começa a ganhar fama mundial por causa da Marcha do Sal, que está criando sérias dificuldades ao governo imperial. Em Capitini, a admiração pelo líder do movimento independentista indiano se une cada vez mais estreitamente com a oposição a um regime, o fascista, empenhado em construir um império colonial. Aos olhos do seu seguidor italiano, Gandhi, por um lado (pela sua fidelidade ao princípio da não violência), é um dos grandes "espíritos religiosos puros", junto com "Cristo, Buda, São Francisco"; por outro (ao promover o resgate dos povos oprimidos do colonialismo e da miséria), ele é um

campeão do "Terceiro Mundo" (Cc, 19; Cb, 163 e 174).

Em Capitini, a condenação da violência visa, em primeiro lugar (além do fascismo que sobreviveu ao fim da II Guerra Mundial, ou seja, o franquismo), "aos delitos do colonialismo (Angola, Argélia etc.) e do imperialismo", "a pressão contra Cuba, o imperialismo no Vietnã, os horrores da Angola e da África do Sul", "a substituição do colonialismo europeu por aquele americano" (Cb, 376 e 192; Ca, 453). Certamente, a tudo isso precisa reagir com o método já testado por Gandhi e, contudo, não tem sentido colocar no mesmo plano a violência dos oprimidos e a violência dos opressores:

> A guerrilha […] é totalmente compreensível quando surge. Onde a opressão, a exploração, a perseguição das camadas subalternas são duríssimas, a consciência se levanta e enxerga uma liberação jogando-se na guerrilha, em vez de definhar, de padecer inerte (Cb, 95).

Além dos erros que podem cometer, os movimentos de libertação anticolonial devem ser recebidos com cordialidade e calor. Capitini não se apoia no princípio da não violência para contrapor uns aos outros; ao contrário, ele analisa em conjunto "Marx e Tolstoi" e a influência exercida por eles respectivamente na China e na Índia. Marx, "provando a historicidade e a transitoriedade das formas econômicas, abriu a possibilidade de uma economia na qual participassem como protagonistas as multidões"; Tolstoi, por sua vez, chamou o povo para que fizesse perceber sua participação ativa e autônoma na vida religiosa. "E como a Ásia era o continente em que as multidões eram maioria, o marxismo tinha que se expandir principalmente na Ásia"; e nesse mesmo continente, onde as formas da vida religiosa eram bastante ossificadas, acabava tendo uma ressonância particular também a lição de Tolstoi, a quem Gandhi se refere. Desse texto vem à tona uma conexão entre Mao, evocado de modo indireto, e Gandhi (Ca, 647-48); a um e outro é atribuído o mérito de ter promovido, em modalidades diferentes, dois processos de emancipação gigantescos.

Portanto, é facilmente compreensível o apelo ao Ocidente para que respeite "o Oriente asiático em seu conjunto" (em primeiro lugar a China e a Índia). Capitini não muda de ideia mesmo quando muitos, no Ocidente, começam a ventilar o motivo do perigo amarelo. Nos inícios dos anos Sessenta, ele aponta "dois fatos importantes": por um lado, a administração democrática de John Kennedy procura reavivar a influência dos Estados Unidos "de um modo menos imperioso, mas mais imperial e onipresente"; por outro, temos "a próxima bomba atômica chinesa, que quer dizer o começo real da responsabilidade militar e política chinesa no mundo". E, portanto: "Pode ocorrer que a iniciativa estadunidense faça tudo o que for possível para substituir o colonialismo europeu e atrair para si; pode ser que a iniciativa chinesa procure ajudar onde se abala o sistema capitalista ocidental" (Cb, 377, 402 e 446-47). Claramente, Capitini sente mais simpatia pela China de Mao do que pelos Estados Unidos de Kennedy (que começam a guerra colonial no Vietnã).

Permanece firme o compromisso pela não violência, ainda mais necessário pelo fato de que o uso da resistência armada pelos povos oprimidos pelo colonialismo corre o risco de se tornar só um momento subordinado do conflito entre os dois blocos. Está iminente a "eventualidade de uma Terceira Guerra Mundial" e, após o "delito de Hiroshima", a tarefa prioritária da humanidade é evitar o perigo de uma guerra que poderia resultar na "destruição de milhões de inocentes, de crianças". Eis porque a finalidade primeira da ação não violenta tem que ser o "militarismo" (Ca, 655; Cb, 109, 181 e 294). Ao engajar-se na luta "primeiramente" contra a "violência internacional", contra a "guerra", Capitini faz referência ao movimento antimilitarista que se desenvolveu entre o século XIX e o século XX: este, contudo, revelou-se um "pacifismo muito brando", sem conseguir evitar nem o primeiro, nem o segundo conflito mundial. E, portanto, se se quer evitar "sofrer uma nova guerra", é preciso proceder a uma radicalização do movimento, fundando "uma espécie de Internacional não violenta", na esteira da "Internacional dos Trabalhadores" (Ca, 551 e 655 e Cb, 174). Aqui é reivindicado o legado do movimento operário e socialista, e ele é reivindicado também nos seus aspectos mais radicais, como evidenciado pelo distanciamento do "reformismo de tipo social-democrata". O socialismo-liberal professado por Capitini pretender herdar as conquistas não apenas da "Revolução Francesa", mas também da "revolução coletivista" russa (Cb, 364; Cc, 128). Com particular referência a o *New Deal*, Capitini convida a aproveitar também dos pontos fortes da democracia estadunidense, mas novamente sem esquecer a Revolução de Outubro (com seus "fortes vínculos coletivistas"), que inspirou outras grandes revoluções, como aquela que se desenvolveu na China. O erro de um filósofo liberal clássico como Benedetto Croce é aquele de ter parado "antes de 1917, quando o exército estadunidense foi até a Europa e começou, por outro lado, a Revolução Russa, que depois se tornou asiática". Assim surge um panteão inédito e diversificado: é preciso esforçar-se para ser digno de um século em que viveram "um Lenin, um Gandhi, um [F.D.] Roosevelt" (Cc, 78 e 102-103).

A homenagem à Revolução de Outubro, aos seus dirigentes e ao país que brotou dela não para aqui. Capitini fala calorosamente da União Soviética que "pôde enfrentar em pouco tempo um enorme esforço bélico, através da organização estatal". Até que ponto tudo isso pode ser conciliado com a profissão de fé não violenta? Pelo menos no que diz respeito aos "seres sub-humanos" (o mundo animal), Capitini tem uma abordagem gradualista: "Deve-se tentar e chegar a quinhentos, se não for possível chegar a mil […] A não violência é um começo, uma progressão, uma ampliação" (Ca, 204 e 556). Analisando bem, a abordagem gradualista aqui sugerida tem uma validade geral:

> É difícil ser não violentos integralmente […] Podemos encontrar-nos em situações em que levamos a defesa até à violência. O importante é lutar incansavelmente para implementá-la, vivendo-a nas suas razões profundas […] A substância da não violência é tão respeitável quanto a substância da legítima defesa, desde que ambas sejam sérias e profundas (Ca, 554).

Eloquente é a atitude assumida por Capitini durante a luta contra o fascismo: "Para mim, no encontro com os jovens, o importante é que formassem uma consciência: a decisão violenta ou a decisão não violenta era secundária." Aliás, pode-se

dizer que o uso da "força violenta [...] tornou-se quase inevitável quando o fascismo e a Monarquia conduziram os italianos em uma guerra infeliz com obrigações multiplicadas, principalmente a obrigação militar. Violência chama violência". Em seguida, com a formação da República de Salò,

> especialmente para aqueles que tinham obrigações militares e não havia outra escolha senão fazer a guerra e a repressão interna com os fascistas e os nazistas, ou fugir nas montanhas, é compreensível que comunicou-se a quase todos a ideia de que a "nova sociedade" viria com a resistência armada.

E a esta acabam, de alguma forma, associando-se também aqueles que querem permanecer fieis ao princípio da não violência: "Alguém ficou com os guerrilheiros, porque não tinha para onde ir e não queria separar-se do conjunto antifascista, mas não atirou" (Cc, 104-105).

Também Danilo Dolci, que nos anos 50 escolheu a Sicília para sua luta não violenta na defesa do trabalho, do desenvolvimento e contra a máfia, refere-se a Gandhi e a Tolstoi (Dolci, 1999, pp. 61, 65 e 111). A profissão de fé não violenta não lhe impede de homenagear a Resistência antifascista, que também desenvolvera-se como luta armada. Aliás, no que diz respeito à Itália, o problema principal – observa Dolci em 1993 – pode ser formulado assim: "Como pôde corromper-se, até a situação deplorável de hoje, a República que nasceu da Resistência?" (*ibidem*, p. 115).

Não é uma questão isolada: a denúncia da traição dos ideais que inspiraram a Resistência parece constituir o tema principal do discurso. Em relação à repressão violenta das manifestações dos desempregados em um país que, na Constituição que nasceu da Resistência, garante o direito ao trabalho, Dolci declara: "Que o Estado mate gente desesperada é particularmente criminoso." A profissão de fé não violenta é, em primeiro lugar, a denúncia do caráter intrinsecamente violento das relações político-sociais existentes, seja em nível internacional, como demonstra a frenética corrida armamentista cujo protagonista é, em primeiro lugar, o Ocidente (*ibidem*, pp. 109-10 e 68-69), seja no plano interno:

> A nova intuição moral identifica injustiça e violência: impedir, direta ou indiretamente, o desenvolvimento das pessoas, dos grupos, das coletividades. Enquanto o mundo é em maioria inaceitável, a nova moral, necessária aos homens se quiserem sobreviver, identifica a justiça com a mudança social e, onde a injustiça é mais grave, com a revolução não violenta (*ibidem*, p. 77).

Tão necessária é esta revolução não violenta pelo fato de que, inclusive no plano mais propriamente político, estamos na presença de relações fundadas, em última análise, no abuso:

> O Estado moderno, mesmo que esteja comprometido com democracia, muitas vezes está se tornando uma máquina burocrática em que "o governo" depende de fato, direta ou indiretamente, do grande capital, dos maiores donos que influenciam – com peso oculto e através da mídia – as decisões fundamentais (*ibidem*, pp. 110-11).

3. Gandhi "fanático" e "totalitário" aos olhos do governo de Londres

Se Gandhi exerceu longamente uma influência considerável sobre a esquerda, por muito tempo o Ocidente não tem mostrado simpatia para com ele. Soberano é o desprezo com o qual Churchill fala do "faquiro fanático e asceta (um tipo bem conhecido no Oriente)", do "maligno fanático" envolvido de modo sorrateiro e obstinado para atacar o Império Britânico e os próprios fundamentos da civilização (Churchill, 1974, vol. V, pp. 4.967 e 4.913). A arrogância imperial de sempre carrega-se, às vezes, de tons racistas, como é particularmente visível da tomada de posição do dia 23 de fevereiro de 1931:

> É alarmante e também nauseante ver Gandhi, um advogado subversivo do *Middle Temple*, agora com uma atitude de faquir segundo um modelo muito conhecido no Oriente, galgar os degraus do palácio do vice-rei a passos largos e seminu, enquanto está envolvido em organizar e conduzir uma campanha provocatória de desobediência civil, para ir falar em igualdade de condições com o representante do rei imperador. Na Índia, esse tipo de espetáculo só pode tornar mais graves as desordens e o perigo a que estão expostos os brancos (*ibidem*, p. 4.985).

Sabemos que aos olhos de Gandhi, Churchill “compreende só o evangelho da força” (cf. supra, cap. II, item 6). É a mesma acusação que o segundo dirige ao primeiro: apesar das aparências, o líder independentista indiano é um daqueles “orientais” que compreendem só a linguagem da força; fazer concessões significa deixar que eles acreditem que “você é fraco e tem medo deles”; e, “uma vez que eles estão convencidos de tê-lo colocado em uma posição de desvantagem, seu estado de ânimo se torna violento e as concessões são tratadas como algo sem valor” (Churchill, 1974, vol. V, p. 4968). Tornam-se inevitáveis, então, “medidas repressivas [...] sem precedentes na Índia da Mutiny” de 1857 (*ibidem*, p. 4.950), ou seja, dos tempos da revolta dos *sepoys* e da repressão sangrenta que suscitara a indignação de Marx. Por outro lado – justifica-se o governo de Londres – não é possível recuar diante da “política totalitária” de Gandhi (em CW, 83; 212). Para ser mais preciso – insistem os expoentes mais exaltados da classe dirigente britânica – o líder indiano revela “uma certa semelhança” com Hitler (Herman, 2008, p. 418). A esse respeito, há um pormenor que faz pensar: a condenação do *appeasement*, que consagrou a celebridade de Churchill, antes que contra os políticos ocidentais dispostos a favorecer ou a tolerar o expansionismo do Terceiro Reich, foi pronunciada contra aqueles que na Inglaterra eram favoráveis a fazer concessões ao movimento independentista indiano. Para ser preciso, o primeiro a apontar o dedo, em 1929, contra “os *appeasers* em relação a Gandhi” foi Lord Birkenhead, um amigo de Churchill. Este, no ano seguinte, queixou-se da “política de *appeasement*” que alguns ambientes políticos de seu país seguiam em relação ao movimento independentista indiano, e queixou-se disso durante uma conversa com um diplomata alemão! Apenas alguns anos mais tarde, a denúncia será formulada com o olhar em direção do perigo constituído pela Alemanha que, nesse meio-tempo, caiu sob o controle nazista. É um fato que “a oposição de Churchill ao *appeasement* foi a extensão lógica de sua luta contra Gandhi e contra a *India Act*” que procurava atender timidamente ao movimento independentista (*ibidem*, p. 419). Nesta perspectiva, os *appeasers* eram aqueles que, de uma forma ou de outra, chegavam a acordos com este ou aquele inimigo do Império Britânico.

Ainda hoje é possível encontrar os mesmos tons utilizados por Churchill: vimos um historiador-jornalista de sucesso colocar Gandhi ao lado de... Hitler (cf. *supra*, cap. IV, item 6)!

4. Santificação e neutralização de Gandhi e King

Hoje a principal tendência da ideologia dominante no Ocidente liberal, no entanto, é muito diferente. Desde os primeiros anos da Guerra Fria, esquecidos o ódio e o desprezo alimentados especialmente por Churchill e pelos círculos mais chauvinistas da Grã-Bretanha contra o inimigo do Império e da civilização ocidental “totalitário” e “oriental”, e removida ainda a assimilação de Churchill a Hitler feita pelo “maligno fanático” nos momentos mais agudos da polêmica com a potência colonial, Gandhi é elevado ao papel de apóstolo e mártir da não violência, sendo o contraponto dos heróis dos movimentos

revolucionários de emancipação dos povos coloniais; é assim que, imprevisivelmente, Gandhi se torna a antítese de Mao, Ho Chi Minh, Castro e Arafat.

No panteão dos não violentos, junto com o líder indiano, a serem contrapostos aos protagonistas das outras grandes revoluções anticoloniais são alçados Tolstoi, do qual é silenciado o empenho contra o imperialismo e o militarismo, e Martin Luther King. Também a respeito desse último não faltam leituras ideológicas forçadas. Enquanto celebra e canoniza o primeiro King, cuja aspiração é fazer com que também os negros participem do "sonho americano", a ideologia dominante parece ter condenado ao esquecimento as sucessivas tomadas de posição do líder afro-americano, que unifica em um juízo de condenação severo o racismo branco nos Estados Unidos e a guerra colonial no Vietnã, que como antídoto a tudo isso exige "uma redistribuição do poder econômico e político radical" e que, pouco antes de ser assassinado, expressa sua admiração por Du Bois, "um gênio que escolheu ser comunista".

Seguindo com trépida simpatia os desenvolvimentos do movimento pela emancipação dos povos coloniais, King homenageia aquele "grande líder", que fora Patrice Lumumba. Apesar de não esconder as diferenças em relação à não violência, o primeiro não insere certamente o segundo entre as "forças do mal" que bloqueiam a emancipação dos negros (K, 268 e 271/273 e 275), ou entre aqueles "moderados" que, às vezes, se revelam inimigos mais insidiosos do que os próprios racistas (cf. *supra*, cap. VI, item 4). Hoje sabemos quem foram os responsáveis pelo assassinato do líder africano. Estamos no Congo de 1960: o país de nova independência procura pôr fim a um capítulo da história colonial caracterizado, por um lado, pelo "apetite maníaco pelo marfim e pela borracha", de que dão prova as autoridades belgas, por outro, pelas "mutilações, execuções em massa", flagelações e torturas horríveis que "reduziram pela metade a população em poucos anos". Quem tenta escrever uma nova página é o primeiro-ministro Patrice Lumumba, o qual, no entanto, logo esbarra em resistências formidáveis (orquestradas a partir de Bruxelas). Na tentativa de superá-las, dirige-se para a União Soviética, e isso marca sua sentença de morte: "a administração Eisenhower autoriza o assassinato do primeiro ministro" congolês. A execução acontecerá algum tempo depois, pelas mãos de sicários locais que antes se divertem a torturar horrivelmente o preso, assistidos por funcionários belgas, que não querem perder o espetáculo (Urquhart, 2001, pp. 5-6). Só que hoje a ideologia dominante parece colocar no mesmo lado King e os mandantes do assassinato do "grande líder" congolês, de quem ele gostava muito, enquanto no banco dos réus quer pôr Lumumba, assim como os outros dirigentes dos movimentos de libertação anticolonial.

King é hoje apresentado como uma espécie de reencarnação do campeão indiano da não violência, mas se esquece de acrescentar que o "Gandhi negro" invocado pela comunidade afro-americana desde os anos Vinte e Trinta é chamado por ela para libertar os negros estadunidenses de um regime de opressão racial denunciado como sinônimo de "tirania totalitária" e até de "hitlerismo" (cf. *supra*, cap. VII, item 1). Nos dias de hoje, Gandhi é celebrado em oposição às revoluções anticoloniais, muitas vezes guiadas por partidos comunistas. Só que, nos últimos meses de 1946, o comissário da República francesa Jean Sainteny assim relatou as negociações conduzidas por ele com Ho Chi Minh: "Suas palavras, ações, atitudes, tudo visava convencer que ele repudiava a solução de força. Não há dúvida de que, ao longo desse período, ele aspirava ser o Gandhi da Indochina" (em Lacouture, 1967, p. 140).

Em conclusão, triunfou a linha que começara a aparecer nos anos que antecederam a II Guerra Mundial:

> Alguns dos mais fortes defensores de Gandhi eram moderados ou conservadores, que viam na sua recusa de usar a força um sustento à alternativa quietista do radicalismo de inspiração marxista, que estava espalhando-se nos anos Trinta, entre a jovem geração de afro-americanos instruídos (Fredrickson, 1995, p. 232).

Deve-se acrescentar que, ao receber a notícia do assassinato do líder indiano, o general Douglas MacArthur homenageou a vítima com estas palavras:

> Na evolução da civilização, se ela tiver que sobreviver, ninguém poderá deixar de levar em conta a opinião de Gandhi, para quem o método da aplicação em massa da força para resolver questões controvertidas não só é fundamentalmente errado, mas contém em si os germes da autodestruição (em Chadha, 2000, p. 468).

Pouco mais de dois anos depois, esse mesmo general, evaporados os sonhos de uma conclusão rápida e triunfal da guerra na Coreia, lutou, felizmente sem sucesso, para o bombardeio atômico da China.

VIII. De Gandhi ao Dalai Lama?

1. O Tibete lamaísta entre ahimsa e violência generalizada

A construção trabalhosa do panteão não violento no qual está envolvido o Ocidente liberal conhece um novo desenvolvimento graças a uma ação maior e mais decisiva sob a égide da *Realpolitik*. A julgar por uma campanha incessante da multimídia, a herança de Gandhi como campeão da não violência teria sido assumida, hoje em dia, pelo XIV Dalai Lama.

Este, com efeito, na sua luta pela independência ou a semi-independência do Tibete, não só declara querer se ater ao princípio da sacralidade da vida (seja humana ou animal), mas recorre explicitamente também a categorias gandhianas, por exemplo quando reivindica a transformação do Tibete "em uma zona de *ahimsa*, um termo hindi usado para indicar um estado de paz e de não violência" (TGd, 73). De acordo com o atual Dalai Lama, a *ahimsa* seria uma característica permanente de seu povo: "Por tradição, os tibetanos são um povo pacífico e não violento. Desde a época em que no Tibete foi introduzido o budismo, há mais de mil anos, os tibetanos praticam a não violência para com todas as formas de vida"; sua cultura está "profundamente enraizada nos valores da compaixão universal" (TGd, 67 e 25). Por sua vez, Heinrich Harrer, cantor entusiasta do Tibete lamaísta e, primeiramente instrutor, depois amigo pessoal do Dalai Lama, em um livro que, sob a forma de consagração oficial, cita uma mensagem afetuosa deste último, define os tibetanos como "o povo mais pacífico da terra". Sim: "Após ficar um tempo no país, ninguém pode mais matar uma mosca sem pensar no que está fazendo. Eu mesmo, diante de um tibetano, nunca teria ousado esmagar um inseto só porque me incomodava" (Harrer, 2007, pp. 317 e 183).

Sabemos que as tradições são inventadas, ou seja, são construídas dilatando e absolutizando alguns aspectos da cultura de um país ou de uma região. Isto aplica-se à "tradição" indiana cara à Gandhi, assim como à "tradição" tibetana celebrada pelo Dalai Lama. No que diz respeito a esta última, cabe referência a um livro que reconstrói a história dos genocídios. Em 1660, na repressão de uma revolta no Tibete, o V Dalai Lama ordenava o extermínio sistemático não apenas dos homens e das mulheres, mas também de seus filhos e netos: tinham que ser aniquilados até o último "como ovos esmagados contra as rochas" (Kiernan, 2007, p. 6).

No momento em que procura justificar seu compromisso de "recrutador-chefe" a serviço do exército britânico, Gandhi chama a atenção para o fato de que os próprios seguidores do jainismo consideram injustificável a matança dos animais inocentes, mas não dos homens culpados de ficar do lado do exército inimigo (cf. *supra*, cap. II, item 6). Na sua autobiografia, o XIV Dalai Lama relata, talvez sem muito cuidado, uma característica essencial das "tribos khampa" tibetanas: "A posse de um fuzil vale mais do que qualquer outra posse, pois para eles o fuzil é o símbolo da independência viril" (TGa, 45). Nessas tribos – continua o instrutor e amigo do Dalai Lama – recrutava-se a maioria dos "saqueadores": estes, "armados de fuzil e de espadas", eram "um verdadeiro flagelo"; "ir ao encontro dos khampa sem armas significava a morte certa" (Harrer, 2007, pp. 97 e 100). Eram bandos que, muitas vezes, escapavam das forças enviadas pelas autoridades. No entanto:

> Se, de vez em quando, um funcionário distrital conseguia ter êxito em uma expedição punitiva, ele ganhava muito, porque todo o espólio pertencia a ele. O castigo infligido então aos saqueadores era desumano. Quase sempre seus braços eram decepados (*ibidem*, p. 98).

Às vezes, a violência assumia formas ainda mais selvagens. Após a queda da dinastia Manchu, em 1911, enquanto aumentavam as manobras das grandes potências para o desmembramento da China, no Tibete, equipados com "armas inglesas e japonesas" e "bem pagos", grupos secessionistas conseguiam uma vitória fácil contra os soldados chineses em debandada. Duro era o destino que aguardava os derrotados que eram presos: "Desprezando os acordos [...] muitos são afogados por 'justiceiros' reunidos em grupos"; quanto àqueles que chegam vivos em Lhasa, "os oficiais tibetanos os obrigam a desfilar atrás da carniça em pedaços dos chineses que morreram durante a marcha" forçada (Deshayes, 1998, p. 227).

A violência acometia todos os setores da sociedade tibetana tradicional: frequentes eram as "revoluções militares" e as "guerras civis" que colocavam as diferentes facções da casta dominante umas contra as outras (Harrer, 2007, pp. 224-25). Mas pelo menos a religião budista, os monges, os mosteiros constituíam uma ilha de serenidade e de não violência? Vamos ouvir novamente a palavra do cantor do Tibete lamaísta:

> As punições para crimes políticos são muito severas. As pessoas ainda falam dos monges de Tengyeling, que quarenta anos antes tentaram fazer um acordo com os chineses. Seu mosteiro foi demolido e seus nomes infamados para sempre (*ibidem*, p. 185).

Deixa-se de lado aqui o suplício supostamente infligido aos monges considerados subversivos. A guerra civil que acontece em 1947 é muito significativa: apesar da prisão do líder que os inspirava,

> em seu fanatismo os monges [rebeldes] se recusaram a se submeter e sustentaram um tiroteio selvagem. Somente quando o governo, depois de alguns dias, mandou bombardear com canhões a cidade e o mosteiro durante a noite, destruindo muitas casas, a resistência foi quebrada (*ibidem*, pp. 225-26).

À admissão de que é possível surpreender-se nas páginas de Harrer, pode-se acrescentar a observação de um historiador inglês: a violência não poupava nem sequer os Dalai Lamas; "a maioria deles era eliminada durante a infância e de acordo com a conveniência do Conselho de Regência" (Morris, 1992, p. 96).

Além dos inimigos, a violência atingia também os intrusos: chegados no teto do mundo em setembro de 1949 para encontrar o Dalai Lama, três agentes da CIA, que conseguiam ser reconhecidos ou que, de qualquer modo, pareciam suspeitos, foram mortos e decapitados (cf. *infra*, cap. VIII, item 8).

2. Como matar e mutilar o corpo respeitando os princípios da não violência

Vimos Harrer enfatizar o respeito que no Tibete lamaísta era reservado à vida, inclusive de moscas e insetos e, entretanto, sua descrição das refeições da aristocracia revela um quadro muito diferente: "As comidas locais – carne de ovelha e de iaques, frango e arroz – alternam-se com iguarias de todas as partes do mundo" (e, provavelmente, nem todas vegetais). Não há dúvida: a dieta vegetariana de Gandhi aqui não entra. Eventualmente, algo semelhante aplica-se às classes populares, obrigadas a se contentar com uma "alimentação escassa: tsamps, chá de manteiga e dois rabanetes com páprica"; para eles "a carne é cara demais" (Harrer, 2007, pp. 174-75 e 231).

Para as castas superiores, o problema da fidelidade à prescrição budista do respeito a todas as formas de vida era resolvido com um estratagema brilhante: os açougueiros eram membros de uma casta inferior, a maioria de religião islâmica; nada proibia comer a carne fornecida pelo comportamento perverso dos pecadores e dos infiéis (Grunfeld, 1996, p. 26). Harrer (2007, p. 184) assim prossegue:

> A partir deste princípio [do respeito a todas as formas de vida] segue o fato de que no Tibete não há pena de morte. O homicídio é considerado o crime mais atroz, mas os assassinos são apenas açoitados e acorrentados nos tornozelos com grilhões de ferro. É verdade também que as chicotadas às vezes são mais desumanas do que a pena de morte, na forma como a punição é levada a cabo. A vítima, muitas vezes, morre em meio a dores atrozes após o castigo, mas os preceitos religiosos não foram quebrados.

Analisando bem, portanto, a pena de morte estava presente, só que era realizada com estratagemas semelhantes àquele realizado para preservar a boa consciência da nobreza durante seus banquetes luxuriosos à base de carne, e de tipos diferentes de carne. Vamos dar a palavra de novo ao cantor do Tibete lamaísta:

> Contaram-me de um homem que tinha roubado uma lamparina de manteiga dourada de um dos templos de Kyirong. Foi declarado culpado pelo crime, e aquela que nós teríamos considerado uma sentença desumana foi levada a cabo. Foram-lhe decepadas as mãos publicamente, e seu corpo mutilado, mas ainda vivo, foi enrolado em uma pele de iaque molhada. Quando parou de sangrar, foi jogado de um penhasco (*ibidem*, p. 75).

Ao culpado era aplicada "apenas" a mutilação; a morte – argumentava-se – chegava por vontade divina. E novamente, com a boa consciência adquirida nesse modo, podia-se lançar mão da violência mais drástica na luta pela defesa da ordem pública, como a amputação dos braços cominada aos saqueadores capturados. Nesse caso, também, quem decidia da (improvável) sobrevivência do culpado era a vontade divina. A ela podia-se recorrer com modalidades diferentes: o corpo mutilado do condenado era fechado em uma caixa que, depois, era jogada nas águas de um rio; ou, também, após ter sido flagelado por muito tempo, o infeliz era amarrado a uma rocha e lá, durante a noite, morria de frio. Maiores possibilidades de sobrevivência tinha, ao contrário, a simples flagelação que, no entanto, quando era muito prolongada, podia ser fatal. Em todos esses casos, quem decidia a morte do infeliz era a imperscrutável vontade divina!

No Tibete lamaísta, em termos de gravidade, a pena de morte era imediatamente seguida por um suplício que tirava os olhos da vítima. O exercício da violência no corpo do culpado era uma prática muito difundida. Um britânico residente no Tibete lamaísta por duas décadas relata ter presenciado inúmeras operações de extração dos olhos e de mutilação do corpo em geral, enquanto outra testemunha britânica conta ter encontrado em todos os lugares homens sem um braço ou sem uma perna, por terem sido condenados como responsáveis de furto. Esse sistema de penas tem caracterizado o Tibete lamaísta em toda sua evolução; em 1950, a revista estadunidense *Life* publicou a foto de uma flagelação, encenada no centro de Lhasa, na qual o culpado era submetido a 200-250 chibatadas (Grunfeld, 1996, p. 24; Harrer, 2007, pp. 153-54). Pelo menos, as mutilações corporais mais graves (a remoção dos olhos) eram deixadas para a casta dos intocáveis (Goldstein, 1991, p. 208), a fim de remover idealmente esta forma de violência particularmente atroz de uma sociedade que garantia ser devota do preceito da não violência.

3. Relações políticas e sociais e violência

E, no entanto, aos olhos do XIV Dalai Lama, o Tibete lamaísta era substancialmente incontaminado pela violência e, portanto, caracterizado por uma vida serena e gratificante para todos: "éramos uma nação feliz"; aliás, "o Tibete era um dos países mais felizes da Terra" (TGa, 49-50). Na "Mensagem" enviada a Harrer e colocada por este na conclusão do seu livro, o Dalai Lama lembra com saudade "aqueles dias felizes que passamos juntos em um país feliz" (*happy country*). E o destinatário dessa mensagem, reforçando o argumento, fala do Tibete lamaísta como de um "paraíso" (Harrer, 2007, p. 77), no qual – destaca desta vez o próprio Dalai Lama em pessoa – a opressão estava ausente e só podia ser assim: "os tibetanos não são pessoas com inclinação para exercer a opressão" (TGa, 49). Nessa perspectiva, a violência, a opressão e a infelicidade

só chegam de fora, sendo o resultado exclusivo da "invasão chinesa".

Na realidade, já conhecemos a violência generalizada que caracteriza o Tibete lamaísta (conflitos armados, banditismo e sistemas de repressão cruéis). Vamos nos concentrar agora na violência implícita nas relações políticas e sociais em si mesmas, até mesmo nas épocas em que elas pareciam funcionar de modo pacífico. Na sociedade aqui pesquisada, é evidente a forte presença da escravidão e da servidão. Se os escravos propriamente ditos eram uma percentagem reduzida, os servos constituíam a maioria da população. A condição destes últimos não se distinguia muito da condição dos primeiros. Os servos eram obrigados a fazer um trabalho gratuito (a corveia) para o senhor e sofrer as punições corporais infligidas por ele (e as servas, inclusive, a exploração sexual). E não é tudo:

> Eles eram tão desprovidos de poder que eram obrigados a pedir permissão para entrar em um mosteiro e até para casar. Quando casavam dois servos de senhores diferentes, os descendentes de sexo masculino pertenciam ao senhor do pai, ao passo que as descendentes de sexo feminino pertenciam ao senhor da mãe. A permissão para deixar a propriedade, inclusive por um breve período, para questões como visitas familiares, peregrinações ou pequenos assuntos comerciais, exigia o consentimento do senhor (Grunfeld, 1996, p. 13).

Como se pode ver, a servidão tibetana não hesitava em desmembrar a unidade familiar, como aconteceu historicamente no âmbito das formas mais duras de escravidão, ou seja, no âmbito da escravidão-mercadoria por motivos raciais. Não deve causar surpresa se somos induzidos a pensar num mundo aparentemente tão distante do Tibete lamaísta. Neste, um abismo separava os membros das castas superiores do resto da população: "a nobreza tem suas leis severas" e, segundo elas, "é permitido casar somente com quem pertence ao mesmo nível"; os "semideuses" da nobreza se sentiriam irremediavelmente contaminados em caso de matrimônio com "seres inferiores" (Harrer, 2007, pp. 191, 170 e 168). É como se nobres e servos pertencessem a "raças diferentes" (Grunfeld, 1996, p. 15), separadas por uma barreira semelhante àquela que no Sul dos Estados Unidos, nos séculos da escravidão (e da *white supremacy*), era constituída pela proibição da miscigenação. Eis um paradoxo clamoroso: celebrado pelo XIV Dalai Lama como modelo de não violência, o Tibete lamaísta apareceria como a personificação da violência aos olhos do movimento pacifista estadunidense, empenhado na luta contra o flagelo da escravidão, em primeiro lugar na instituição da escravidão, bem como na guerra!

À violência exercida pelos senhores contra escravos e semiescravos, é preciso acrescentar a violência que vem à tona em um regime de tipo fundamentalista. Para descrever isso, utilizemos ainda as palavras de Harrer: a "teocracia" do Dalai Lama supera qualquer imaginação ("um europeu dificilmente tem a capacidade de entender qual a importância atribuída ao menor capricho do Deus--Rei"). Geralmente, "a supremacia da ordem monástica no Tibete é absoluta, e pode ser comparada apenas com uma ditadura severa": quem é punido não é somente aquele que atua contra o "poder", mas também "qualquer um que o questione" (Harrer, 2007, pp. 270 e 76). Sim, "a vida das pessoas é regulada pela vontade divina, cujos únicos

intérpretes são os lama", com o resultado de que "o poder da hierarquia [eclesiástica] era ilimitado" (*ibidem*, pp. 182 e 148); há ainda o arbítrio do exército, controlado pelo poder monástico: "os soldados têm o direito de pegar o que quiserem" (*ibidem*, p. 116).

Nesse ordenamento estático, nenhuma novidade é permitida: "As escolas de medicina, infelizmente, são hostis a qualquer forma de progresso. A doutrina de Buda e dos seus apóstolos é lei suprema que não pode ser questionada. O sistema fixado é transmitido ao longo de séculos" (*ibidem*, p. 192) e nenhum desvio é tolerado. A mutilação do corpo não é feita apenas nos responsáveis por perturbar a ordem pública, mas também naqueles que não respeitam as normas morais e religiosas dominantes: "Para os adúlteros há penas muito drásticas, por exemplo, o corte do nariz." Também a falta de respeito em relação a uma festividade religiosa pode custar muito caro: "Todas as infrações, até mesmo o jogo de azar, são punidas nesse período com muita severidade. Os monges, quanto a isso, são inexoráveis e muito temidos, porque mais de uma vez aconteceu de alguém morrer sob a rigorosa flagelação, a pena costumeira" (*ibidem*, pp. 191 e 153-54). Violência do fundamentalismo e violência da servidão tendem a se entrelaçar: "servos dos mosteiros com três filhos, muitas vezes, tinham a obrigação de fazer com que um se tornasse monge"; trancados pelos pais em um mosteiro, as crianças eram espancadas e, caso fugissem, eram reconduzidas à força (Goldstein, 1991, p. 22).

Enfim, é preciso considerar a violência ínsita nas relações sociais caracterizadas pela polarização extrema de riqueza e miséria: se a pompa da nobreza era deslumbrante, "75% das famílias eram obrigadas a comer, de vez em quando, ervas cozidas com ossos de vaca e misturadas com aveia ou farinha de ervilhas" (Grunfeld, 1996, p. 16). Não por acaso, a expectativa média de vida era extremamente baixa, e isso recaia particularmente sobre as classes, ou melhor, as castas inferiores.

Os tibetanos eram felizes? Pode ser considerada feliz uma sociedade na qual servos e escravos são a única mercadoria abundante – "foram-me disponibilizados [...] mil *coolies*" (Harrer, 2007, p. 231) –, ao passo que o restante é atormentado pela teocracia, pela servidão, pela fome, pela miséria, pela mortalidade infantil e por uma expectativa de vida extremamente baixa? O Dalai Lama e seu instrutor e amigo Harrer não têm dúvida. Esse último insiste com ênfase particular: sim, no Tibete lamaísta o povo sofre dificuldades e fome, "mas alegra-se em ver os próprios patrões cobertos de joias e tecidos raros"; forçados a realizar trabalhos massacrantes, os servos são olhados e tratados como "seres inferiores", mas eles "sem inveja admiram a pompa dos semideuses": sempre estiveram acostumados a esse tratamento. É claro que, apesar do duro trabalho que fazem, os membros das castas inferiores devem contentar-se com uma "nutrição escassa"; e, no entanto, eles são "felizes e alegres" (*ibidem*, pp. 166, 170 e 231). Mas é possível, realmente, falar de felicidade para um povo para o qual "a existência terrena não tem grande valor" e "a morte não provoca medo" (*ibidem*, pp. 182-83), para um povo cujo imaginário religioso é povoado de pesadelos? Harrer descreve assim sua visita ao mosteiro de Nechung:

> Uma música sombria e lúgubre vinda do templo chegou aos nossos ouvidos. Entrando, o espetáculo era assustador. De todas as paredes, máscaras e caveiras nos lançavam sorrisos aterrorizantes, o ar impregnado de incenso era de tirar o fôlego (*ibidem*, p. 196).

Apesar disso, Harrer insiste: o Tibete lamaísta apresenta-nos um "pequeno povo feliz com seu humorismo infantil" (*ibidem*, p. 155). A "felicidade" atribuída aos pobres e aos próprios escravos, muitas vezes assimilados às crianças, é um lugar-comum do pensamento conservador. A atitude tradicionalmente assumida pelo nobre preguiçoso e parasita para com os servos foi descrita por Rousseau (1971, pp. 330-31) com estas palavras:

> Ele olha sem piedade aqueles infelizes, oprimidos por um trabalho incessante, ganhar com fadiga um pão seco e preto que serve para prolongar sua miséria. Não acha estranho que o produto está em proporção inversa ao trabalho, e que um preguiçoso sem piedade e voluptuoso engorde através do suor de um milhão de miseráveis consumidos pelo cansaço e pela necessidade. É a condição deles, ele diz, nasceram nela, o hábito torna tudo igual e eu não sou mais feliz, debaixo dos meus tetos ricos, do que um vaqueiro na sua choça, nem, deveria acrescentar, do que o boi em seu estábulo.

Ou seja, a felicidade que o senhor atribui ao miserável a seu serviço é expressão de um processo de desumanização, de um processo em si repleto de violência. Tocqueville (1989, p. 121), mais indulgente do que Rousseau em relação aos pobres do Antigo Regime, fala de "felicidade vegetativa". Por definição indigna de um homem, esta "felicidade vegetativa" não podia certamente sobreviver ao colapso do regime lamaísta em 1951.

4. A luta armada como expressão de "compaixão"

Em 1951, todos os partidos chineses concordavam a respeito do pertencimento do Tibete à China. Em seu ato de abdicação em fevereiro de 1914, também o último imperador da dinastia Manchu convocara os novos governantes para proteger a integridade territorial do país, constituído por “manchu, chineses [han], mongóis, maometanos e tibetanos” (em Goldstein, 1991, p. 65). De fato, aos ingleses que o convidavam a participar ativamente da chacina da I Guerra Mundial, a fim de recuperar os territórios arrancados à China pela Alemanha, Sun Yatsen, o primeiro presidente da república que nasceu após a derrubada da dinastia Manchu, fazia observar que a Grã-Bretanha era ainda mais faminta: “Vocês gostariam de tirar-nos até o Tibete!” (Sun Yat-sem, 1976, p. 71). A esse consenso nacional parece inicialmente participar o próprio Dalai Lama, que, porém, em 1959, foge para estabelecer “um novo governo no exílio” na Índia.

O que acontece a partir desse momento e, aliás, a partir dos meses que antecedem imediatamente a fuga? “Eu sempre conduzi a luta tibetana pela liberdade segundo os princípios da não violência” - afirma o Dalai Lama (Tgd, 53). Muito diferente é o quadro retratado por dois livros que veem respectivamente, como autor único ou como coautor, dois funcionários da CIA (de patente mais ou menos elevada). O primeiro, que por décadas colaborou com o Dalai Lama e que expressa admiração e devoção pelo “líder budista dedicado à não violência”, relata nestes termos o ponto de vista expresso pelo seu herói: “Se não houver alternativa à violência, a violência é permitida.” É necessário, ademais, distinguir entre “método” e “motivação”: “Na resistência tibetana contra a China, o método era matar, mas a motivação era a compaixão, e isso justificava o uso da violência.” De modo semelhante, ou seja, confinando a não violência na esfera das boas intenções, o Dalai Lama citado e admirado pelo funcionário da CIA justifica e, aliás, celebra a participação dos Estados Unidos na II Guerra Mundial e na guerra da Coreia, quando era necessário “proteger democracia e liberdade”. Esses nobres ideais continuariam inspirando Washington por ocasião da guerra do Vietnã, embora nesse caso os resultados não tenham sido, infelizmente, condizentes com as intenções. É compreensível que, nessa base, seja perfeita a sintonia com o funcionário da CIA, que tem todo o interesse em ser fotografado junto ao Dalai Lama em atitude amigável e afetuosa. Aliás, ele se apressa em declarar que também ele, assim como o venerável mestre budista, não ama as “armas de fogo”, mas que se resigna em aprovar e promover seu uso apenas quando é inevitável (Knaus, 1999, pp. X e 313). E, portanto, assim reinterpretada, a não violência pareceria ter se tornado a doutrina inspiradora da CIA!

Justamente os funcionários dessa agência acabam elaborando um retrato objetivamente desmistificador do Dalai Lama. Sua fuga de Lhasa em 1959 constitui a realização de “um objetivo da política estadunidense perseguido há mais de uma década” (ou seja, a partir da vitória iminente dos comunistas no grande país asiático). Quando da passagem da fronteira entre China (Tibete) e Índia, o Dalai Lama nomeia general um dos tibetanos que o assistiram durante a fuga, enquanto outros dois, sem perder tempo, com a rádio fornecida pela CIA, transmitem a esta uma mensagem urgente: “Enviem armas pelo ar para 30.000 homens” (Knaus, 1999, p. 178; Conboy, Morrison, 2002, p. 93). Mas apesar do treinamento sofisticado proporcionado aos guerrilheiros, da disponibilidade por parte destes de um “inesgotável arsenal no céu” (as armas lançadas com paraquedas pelos aviões estadunidenses) e da possibilidade de contar com uma retaguarda segura além da fronteira chinesa, em particular na base de Mustang (no Nepal), a revolta tibetana, preparada já antes de 1959 com o lançamento de armas e equipamentos militares nas zonas mais inacessíveis do Tibete (Knaus, 1999, pp. 225 e 154-55), fracassa. Usando as palavras de um historiador canadense já mencionado (Tom Grunfeld): “A dissidência no Tibete não era tão difundida para sustentar uma rebelião longa e aberta”; aliás, “mesmo os críticos mais duros da China são obrigados a reconhecer que nunca houve falta de voluntários tibetanos” para o Exército Popular de Libertação (Grunfeld, 1996, pp. 164 e 170).

Em conclusão: os comandos infiltrados a partir da Índia conseguem resultados "geralmente decepcionantes"; "eles encontram pouco apoio entre a população local". A tentativa de "alimentar a partir do ar uma guerrilha em ampla escala revelou-se um fracasso penoso"; "em 1968, as forças de guerrilha em Mustang envelheciam", sem ter a capacidade de "recrutar novos elementos". Os Estados Unidos são obrigados a abandonar a ação causando uma grande decepção no Dalai Lama: "Com pesar, ele observou que, em 1974, Washington cancelara seu apoio ao programa político e paramilitar" (Knaus, 1999, pp. 281, 235, 292 e 312).

Então, o que pensar da continuidade com Gandhi reivindicada pelo Dalai Lama? A única vaga analogia é com o primeiro Gandhi, empenhado em recrutar soldados indianos para o exército britânico e que espera, assim, lograr o reconhecimento do governo de Londres. No caso que agora analisamos, os exilados tibetanos procuram conseguir a volta à pátria e o retorno ao poder aliando-se com os Estados Unidos durante a Guerra Fria e alguns conflitos armados que a caracterizam. Como reconhece um livro favorável ao Dalai Lama, do qual este redige o prefácio, o irmão maior (e colaborador de primeiro plano) do líder no exílio é desde o início "intimamente ligado à CIA" (Pföstl, 2009, p. 62); junto com o embargo letal imposto por Washington e as persistentes operações de sabotagem ou de terrorismo promovidas a partir de Taiwan, nos planos dos serviços secretos estadunidenses a revolta tibetana era destinada a "forçar Mao a gastar seus recursos já escassos", e a provocar o colapso da República Popular da China. É verdade, o objetivo principal não é alcançado. E, no entanto, além de enfraquecer o gigante asiático, os Estados Unidos "tiram vantagem da inteligência reunida pelas forças de resistência" tibetanas. Ademais, CIA e exército estadunidense podem experimentar "novos tipos de equipamento, por exemplo, aviões e paraquedas" e "novas técnicas de comunicação", e acumular preciosas experiências para novas guerras; "as lições aprendidas no Tibete" são aplicadas depois "em lugares como o Laos e o Vietnã" (Knaus, 1999, pp. 215 e 316; Conboy, Morrison, 2002, p. IX). Ou seja, a luta inspirada pelo Dalai Lama ou, em todo caso, conduzida em seu nome, serviu como ensaio geral para a guerra colonial mais bárbara da segunda metade do século XX, para uma guerra que, 30 anos depois do fim das hostilidades, conta "quatro milhões" de vítimas com o corpo devastado pelo "terrível agente laranja", a dioxina despejada sem economia pelos aviões estadunidenses sobre todo um povo (Losurdo, 2007, cap. I, item 3). Nessa altura, emergem claramente o contraste e até a antítese com Gandhi, que, de qualquer modo, na sua fase madura, é um expoente de primeiro plano do movimento anticolonialista mundial.

A antítese vem à tona também por outro aspecto essencial. Veremos o líder indiano falar de "métodos hitlerianos" e de "hitlerismo" com relação ao bombardeio atômico de Hiroshima e Nagasaki (cf. *infra*, cap. X, item 6). E agora vamos abrir o *Corriere della Sera* do dia 15 de maio de 1998. Ao lado de uma foto do Dalai Lama com as mãos em oração, há um pequeno artigo cujo sentido já está esclarecido pelo título: "O Dalai Lama alinha-se com Nova Déli: 'Eles também têm direito à [bomba] atômica'", a fim de equilibrar – é esclarecido em seguida – o arsenal nuclear chinês. (Obviamente, nem se fala do arsenal nuclear estadunidense bem mais poderoso, para defender-se do qual foi pensado o modesto arsenal nuclear chinês.) A tomada de posição recém-analisada do Dalai Lama está em plena continuidade com a atitude militante assumida durante a Guerra Fria: enquadrados em um corpo especial (*Special Frontier Force*), os guerrilheiros tibetanos combateram sob a direção do exército de Nova Délhi durante a breve guerra fronteiriça sino-indiana de 1962 e, depois, durante a guerra indo-paquistanesa de alguns anos mais tarde. Em junho de 1972, vemos duas fotos do Dalai Lama, juntamente com o general indiano Sujan Singh Uban, passar em revista e discursar justamente para a *Special Frontier Force*, cuja utilização na guerra contra o Paquistão teve seu "aval" alguns meses antes (Conboy, Morrison, 2002, pp. 247-48).

Se é muito difícil encontrar em Gandhi uma fidelidade constante e incondicionada ao princípio da não violência, não haveria sentido algum em procurar o mesmo no Dalai Lama. É verdade que este continua a celebrar a "insurreição pacífica do povo tibetano", ou seja, a "insurreição não violenta do dia 10 de março de 1959" (TGd, 33 e 23). Todavia, a expressão utilizada aqui é claramente um oximoro. Harrer escreve que, durante sua fuga, o líder independentista tibetano é acompanhado por "tropas suicidas" (quatrocentos homens), prontas para lutar até à morte (Harrer, 2007, p. 328). Por outro lado, na sua

autobiografia, é o próprio Dalai Lama que relata nestes termos o colóquio com revoltosos e guerrilheiros durante sua fuga:

> Na situação em que estávamos, não podia mais honestamente admoestá-los a desistir da violência […] Pedi apenas para limitar o uso da violência na defesa das posições que ocupavam nas montanhas (Tga, 188).

Olhando com mais atenção, mais do que um oximoro, o discurso sobre a "insurreição pacífica" revela ser uma construção mitológica.

5. A "guerra psicológica" e a não violência como "tela"

É uma construção sem credibilidade no plano histórico, mas de que é necessário explicar a gênese e o sucesso. Quem pode nos ajudar é, mais uma vez, o funcionário dos serviços secretos estadunidenses que por décadas manteve contato com o líder independentista tibetano. Em 1950, com o início das hostilidades na Coreia, há uma virada:

> A Ásia atingiu a igualdade de *status* com a Europa como teatro da Guerra Fria. À CIA foi dada instrução para começar as operações paramilitares e uma guerra psicológica (*psychological warfare*) contra a China comunista; no tempo oportuno, o Tibete atingido (Knaus, 1999, p. 63).

Era necessário, em primeiro lugar, convencer o Dalai Lama a "repudiar o acordo com Pequim e abandonar o Tibete, de modo que ele pudesse ser usado como símbolo para reunir os budistas da Ásia contra a expansão dos comunistas chineses" (*ibidem*, pp. 88 e 79). Esse é precisamente o primeiro objetivo da guerra psicológica: a conquista dos ambientes influenciados ou influenciáveis pelo budismo, uma religião que não pode ser subestimada, principalmente na Ásia.

É um objetivo que já conheciam os protagonistas do Grande Jogo que ocorreu entre os séculos XIX e XX. Enquanto estava em pleno andamento a competição entre Grã-Bretanha e Rússia para apoderar-se do Tibete, havia rumores de que o czar em pessoa tivesse virado budista (Morris, 1992, vol. III, p. 96). Um século mais tarde, em relação aos instrutores estadunidenses que trabalhavam febrilmente para treinar grupos de exilados tibetanos na guerrilha, espalhava-se a notícia de que alguns deles "tivessem se convertido ao budismo e procurassem alívio de suas fadigas graças às orações" aprendidas com seus discípulos (Knaus, 1999, p. 216). Obviamente, a guerra psicológica ganha intensidade com a fuga do Dalai Lama, há muito tempo solicitada e preparada. Quem aguarda o ilustre exilado são jornalistas de todas as partes do mundo, empenhados não em entender o que aconteceu, e sim em mergulhar todo o acontecimento e seu protagonista numa aura de "misticismo sublime"; na imprensa indiana é até propalada a teoria da "nuvem cósmica" que teria providencialmente envolvido a fuga do Dalai Lama, impedindo que seus perseguidores o alcançassem e o capturassem (Grunfeld, 1996, pp. 143-44). Mas tudo isso não é suficiente. É preciso elaborar e definir a guerra psicológica em todos os seus pormenores: o "grupo de estratégia psicológica" convida a administração Eisenhower a "alimentar a rebelião o maior tempo possível e dar-lhe ênfase máxima na mídia". É preciso, além disso, que em suas viagens na Ásia e no mundo o Dalai Lama apareça como "símbolo e constante evocação do perigo de confiar nas intenções pacíficas professadas por Pequim" (Knaus, 1999, pp. 180-82). Ou seja, trata-se, em primeiro lugar, de desenvolver a política de contenção em relação à República Popular da China.

A guerra psicológica não deve deixar nada ao acaso: "a CIA contrata uma empresa de relações públicas para ajudar os tibetanos a divulgar sua causa." Eis, então, uma série de recomendações. Diversas tribos tibetanas eram certamente "devotas do Dalai Lama, mas historicamente sua obediência ao governo de Lhasa tinha sido esporádica"; agora, porém, era necessário "reforçar o sentimento de nação" entre os refugiados e insistir na "*nation building*" e nesse conceito deve inspirar-se também a nova constituição tibetana, redigida com o auxílio decisivo dos especialistas estadunidenses (Knaus, 1999, pp. 204, 128, 252 e 275). Pelo menos por algum tempo, o compromisso de todos não só promove a guerrilha, mas também faz propaganda dela: a partir do Nepal, é organizada uma ação armada contra uma patrulha chinesa, com tiros e vítimas reais, mas com o cinegrafista que filma a uma distância segura e protegido. Posteriormente, dando-se conta da pouca adesão que ações desse tipo despertam no povo tibetano, a CIA financia generosamente um programa que visa "manter vivo dentro do Tibete e entre as nações estrangeiras o conceito político de um Tibete autônomo" (*ibidem*, pp. 275 e 277-78). A essa altura, é preciso insistir na não violência. Para falar a verdade, no "primeiro incidente de rebelião aberta" e armada, os protagonistas foram os golok que tinham ficado "em pé de guerra" quando os chineses procuraram "confiscar a propriedade à qual eles estão mais ligados, as armas pessoais". Algo semelhante ocorrera também aos Khampas e, com efeito, "bandidos khampas à moda antiga" tinham engrossado as fileiras dos refugiados tibetanos no Nepal (*ibidem*, pp. 129 e 223). O princípio moderno do monopólio estatal da violência legítima chocara-se contra uma cultura pré-moderna. Mas a campanha de guerra psicológica e de *public relations* deve obviamente passar por cima disso, bem como, com o fim de apresentar o budismo tibetano como um oásis de paz e de não violência, deve remover a história que já conhecemos do Tibete lamaísta e dos seus mosteiros.

Quando da eclosão da revolta em 1959, alguns deles escondem armas. Longe de ser simples lugares de meditação, os mosteiros lamaístas às vezes são “cidades inteiras, com amplas extensões de terras agrícolas, pastagens, com milhares de servos”, com uma vida econômica quase autossuficiente e capazes de transformar-se, quando necessário, em “forças militares” (Grunfeld, 1996, pp. 132 e 31). E, contudo: ao comunismo sinônimo de expansionismo e de violência, a guerra psicológica opõe o budismo e os monges budistas como sinônimo de não violência e de amor incondicional à paz e à meditação. Quando irrompe no horizonte a violência dos grupos tibetanos treinados, armados, lançados de paraquedas e equipados com material bélico por Washington, é necessário pelo menos salvar a imagem do Dalai Lama como apóstolo coerente e inflexível da *ahimsa*, da não violência. Para atingir esse objetivo – revela mais uma vez o funcionário da CIA mais dedicado ao Dalai Lama – lança-se mão da ficção, ou seja, da “tela” (*screen*) da ignorância por parte de Sua Santidade dos métodos violentos utilizados pelos seus seguidores (Knaus, 1999, p. 236).

Durante muito tempo a história da não violência é marcada por dilemas morais angustiantes e pelo conflito entre convicções ético-religiosas e razão política. Agora, ao contrário, insinua-se de modo unívoco a razão política, mais precisamente, o cálculo político e, aliás, real-político: a “não violência” já se tornou um elemento essencial da guerra psicológica e do Grande Jogo.

6. A “guerra contra a natureza” como estágio supremo da violência

A violência de uma sociedade manifesta-se, também, na relação que ela institui com a natureza: a guerra psicológica não seria completa se não abarcasse também esse âmbito, especialmente em uma época de sensibilidade ecológica elevada. Vamos ouvir o Dalai Lama: “Antes da invasão chinesa, o Tibete era um templo imaculado mergulhado em uma natureza selvagem […] Temos que proteger o pouco que se salvou e comprometer-nos com a restauração ambiental, a fim de restabelecer seu equilíbrio” (TGd, 79). Agora vamos dar a palavra a um historiador inglês de sucesso, que muitas vezes se faz presente nos mais importantes órgãos de imprensa estadunidenses: “Hoje, os chineses parecem empenhados em lutar contra a natureza.” Os danos causados ao meio ambiente no grande país asiático não são o preço pago para salvar do subdesenvolvimento e da fome centenas de milhões de pessoas, e nem sequer o resultado de erros de política econômica. Não, nós estaríamos na presença de “um regime em conflito aberto contra a natureza” e envolvido em uma “guerra estranha” (Ferguson, 2008). E, portanto, o Tibete lamaísta encarna a não violência pelo fato de respeitar religiosamente, junto com a vida de todo ser senciente, também a natureza como um todo; no lado oposto, a “guerra contra a natureza” – esta é a manchete – é a expressão concentrada e a manifestação mais insana da violência.

Voltemos agora ao discurso que acabamos de citar do Dalai Lama (líder do "governo tibetano no exílio" na Índia) e pronunciado diante do Comitê para os direitos humanos do Congresso dos Estados Unidos. É o dia 21 de setembro de 1987. Menos de três anos antes, na noite entre os dias 2 e 3 de dezembro de 1984, em Bhopal, na Índia, houve a catástrofe ecológica talvez mais grave da história humana, cuja protagonista foi a filial indiana da Union Carbide, uma multinacional de fertilizantes e inseticidas agrícolas que tinha seu centro nos Estados Unidos, o país que estava escutando, comovido, a denúncia dos crimes contra o meio ambiente atribuídos à China.

Assim como omitia o desastre de Bhopal, que segundo algumas estimativas causou a morte de 15-20 mil pessoas e cujos efeitos ainda provocavam vítimas no momento em que ele pronunciava seu discurso, o Dalai Lama mantinha silêncio ante outra catástrofe ecológica que acontecera pouco mais de dez anos antes em um país sob o controle ferrenho dos Estados Unidos, depois de um golpe de Estado que provocara um verdadeiro derramamento de sangue. Para citar um historiador estadunidense de origem indiana, na Indonésia, o "conluio entre empresas de mineração e exército indonésio" causou uma "terrível poluição dos rios". Não é tudo:

> Em 1977, as queimadas feitas em Sumatra para limpar áreas de vegetação rasteira produziram uma nuvem tóxica tão ampla (cobria a Malásia, Papua, a Nova Guiné e até algumas áreas da Austrália), que o governo da Malásia se sentiu pressionado a declarar o estado de emergência, inclusive pedindo aos religiosos que rezassem para a chuva cair. Milhares de recém-nascidos morreram de asfixia e dez bilhões de dólares das receitas acabaram em nada (Khanna, 2009, p. 377).

Nos dois exemplos acima citados, aparecem como protagonistas da "guerra contra a natureza" países que são particularmente empenhados em apoiar a causa do Dalai Lama. Mas a tendência ao maniqueísmo é intrínseca à ideologia da guerra que, por conseguinte, remove alguns dados essenciais: com uma superfície que é ligeiramente superior à dos Estados Unidos, a China tem uma população quatro vezes maior do que a estadunidense e, com um sétimo da superfície disponível cultivável, ela tem de alimentar um quinto da população mundial. Se a China alcançou ou superou pouco os Estados Unidos em termos de nível global de emissões, isso significa que um habitante da China polui apenas um quarto do que polui um habitante dos Estados Unidos. Mereceria outro discurso a poluição causada pelas maciças intervenções militares e pelas próprias guerras, cujos protagonistas são os países que gostam de criticar a China por causa da "guerra contra a natureza".

Além disso, embora confirmando a gravidade e a urgência dos problemas ambientais no país mais populoso do mundo, empenhado em um processo de industrialização e de urbanização com uma rapidez sem precedentes na história, personalidades importantes esboçaram um quadro muito mais matizado da política seguida pelo governo de Pequim. Este

“impôs às cidades expandirem enormemente suas áreas verdes”. O desenvolvimento impetuoso do trânsito torna mais grave o congestionamento e a poluição urbana, mas esses problemas não ficam sem resposta na China: “em breve tempo, muitas de suas cidades terão os transportes públicos mais rápidos do mundo” (Fishman, 2005, pp. 93 e 10). A luta para melhorar a situação do meio ambiente está em pleno andamento: “A China atualmente” não só aplica multas contra aqueles que não respeitam o meio ambiente, mas os atinge também com o descrédito social, inserindo-os na “lista negra dos maiores poluidores”. Além disso, a China compromete-se ativamente com as energias renováveis: “Sua utilização da energia solar para o aquecimento hídrico é superior à de qualquer outro país no mundo, com tecnologias que já são vendidas no exterior” (Khanna, 2009, p. 412). E não é tudo. Vamos ouvir mais uma vez um autor estadunidense:

> A inovação verde começou a se espalhar rapidamente na China […] Mais uma década e teremos que importar nossa tecnologia verde de Pequim […] O desafio da China verde será muito mais insidioso do que o desafio da China vermelha […] Pois as tecnologias verdes são adotadas aqui em escala cada vez maior […], a China estabelecerá os padrões para o mundo (Friedman, 2005).

Mas é verdade, como afirma o Dalai Lama, que o Tibete de antigamente era um paraíso ecológico e ambiental? É o próprio Harrer que se queixa da “sujeira imperante e das condições higiênicas deploráveis”, assim que na maioria das vezes diante das “epidemias não há defesas e, por conseguinte, a mortalidade é muito elevada”; nessa última análise, era apenas a altitude que evitava a “catástrofe” (Harrer, 2007, p. 193). Vamos ouvir agora, sobre esse mesmo tema, um historiador contemporâneo:

> A tarefa de manter Lhasa limpa deve ter sido hercúlea: pela sua sujeira, a cidade poderia rivalizar com as piores metrópoles dos nossos dias. O lixo estava espalhado em todo lugar, e era uma prática comum que as pessoas fizessem suas necessidades onde quisessem. Aparentemente, as carniças eram uma visão familiar. Tão grave era a situação, que o XIII Dalai Lama estava “quase sempre” doente por causa do mau cheiro e da sujeira. Normalmente, quando cruzava as ruas da capital, a nobreza usava lenços perfumados no nariz (Grunfeld, 1996, p. 17).

É também por causa desse desastre, que não poupava sequer a saúde do XIII Dalai Lama, que no Tibete lamaísta, de acordo com a avaliação de Harrer, “a expectativa média de vida dos tibetanos é de trinta anos” (Harrer, 2007, p. 190). Assim como a *ahimsa*, a não violência e a pureza espiritual, também a pureza ambiental atribuída ao Tibete lamaísta é uma criação da guerra psicológica, assim como a “guerra contra a natureza” atribuída à China.

7. Violência contra os servos ou contra os feudatários? Os dilemas da "libertação pacífica"

Precisamos nos libertar desses estereótipos se quisermos compreender os conflitos políticos e os dilemas morais que marcam a passagem, no "teto do mundo", do feudalismo à modernidade. No começo, a "libertação pacífica do Tibete" – como é definida pelos dirigentes da República Popular da China – parece não encontrar grandes dificuldades. Em 1951, o vento das novidades começou a soprar também no teto do mundo: anteriormente, já tinha havido tentativas de questionar a sociedade em castas e o domínio aristocrático, de modo que o exército chinês é bem recebido e, às vezes, recebe até uma ajuda direta, enquanto somente uma oligarquia é que demonstra desconfiança ou hostilidade, receosa de ver questionado seu "estilo de vida privilegiado" (Grunfeld, 1996, pp. 45, 108, 110 e 115-16). Por sua vez, pelo menos nesses anos, o exército chinês dá prova de grande retidão:

> Aos soldados foram ensinados a religião, os costumes e as línguas do lugar, e eles tinham a ordem rigorosa de não pegar da população nem sequer uma xícara de chá. Eles tinham que falar e agir como irmãos vindos para ajudar, ignorando todos os insultos e as provocações. Eles tinham que mostrar profundo respeito pelas instituições religiosas locais. Se precisavam de animais ou de comida, podiam pegá-los só com o consentimento dos tibetanos do lugar, pagando com moedas de prata (Goldstein, 1991, p. 643).

Por causa também das dificuldades nos transportes, os soldados chineses têm de se contentar com "rações diárias extremamente diminutas" e, contudo, eles continuam a comportar-se "de modo exemplar" (Grunfeld, 1996, pp. 114 e 127).

Nessa fase, o novo poder não visa de modo algum derrubar ou questionar seriamente o Antigo Regime. As diretrizes emitidas pelo partido comunista a seus quadros e militantes são claras: precisa isolar "o punhado de maus elementos a fim de realizar, durante um certo número de anos, uma transformação gradual e sem derramamento de sangue do sistema econômico e político tibetano". As injustiças e violências dos aristocratas, portanto, devem ser toleradas:

> Deixem que eles cometam suas atrocidades insensatas contra o povo, enquanto nós nos concentremos nas boas ações – produção, comércio, construção de estradas, serviços de saúde e trabalho da frente unida (unidade com a maioria e educação paciente) – a fim de ganhar as massas e aguardar o momento certo para enfrentar o problema da realização total do Acordo [e das reformas antifeudais nele previstas]. Se eles não estiverem de acordo com a instituição de escolas primárias, ela também pode ser bloqueada (*ibidem*, p. 112).

As "atrocidades" a que o documento aqui citado se refere são aquelas implícitas nas relações feudais que, entre as outras coisas, permitem ao senhor de exercer o domínio sobre seus servos, inclusive lançando mão da punição corporal. Aos olhos da aristocracia tibetana, trata-se de normas consagradas pela tradição e pela religião, mas do ponto de vista do Partido Comunista é questão de violência inadmissível que, no entanto, ainda não pode ser questionada: mesmo depois de 1951, os aristocratas continuam a usar amplamente o chicote. A principal preocupação da liderança comunista e do exército chinês é obter uma ampla base de apoio: quando os Estados Unidos bloqueiam a importação de lã do Tibete (já "comunista"), "a resposta de Pequim foi comprar toda a produção tibetana de lã a um preço três vezes maior do que o preço de mercado" (*ibidem*, pp. 24 e 114).

E, no entanto, a tentativa de introduzir a modernidade de um modo indolor estava destinada ao fracasso. A resistência e o peso da oligarquia nobre eram demasiadamente fortes. Podemos ler em Harrer (2007, pp. 161 e 194): "O doutor da missão diplomática britânica e o da missão chinesa eram os únicos médicos qualificados para uma população de, mais ou menos, três milhões e meio de habitantes"; para a medicina, assim como para qualquer outro aspecto da vida, "todo poder é concentrado nas mãos dos monges, e eles criticam duramente inclusive os funcionários que se dirigem ao médico inglês". Os únicos medicamentos permitidos são a "saliva santa" dos lamas, ou "a urina dos homens sagrados", misturada porém com "tsampa e manteiga". A "libertação pacífica" faz grandes esforços para prevenir um conflito, como aparece claramente em uma circular emitida pelo Partido Comunista durante a visita do Dalai Lama em Pequim em 1954, convocando a respeitar as tradições já vistas. E, portanto: "O Lama defecava em um vaso dourado; as fezes, depois, eram enviadas para o Tibete para serem transformadas em remédios." Por si sós, esses "remédios" não podiam resolver o problema da mortalidade infantil, extremamente elevada (entre 40 e 75%), e da expectativa média de vida, muito baixa. Eram necessárias outras medidas. Todavia, "doutores instruídos na medicina moderna tinham de ter cuidado para não serem acusados de antibudismo, quando procuravam livrar dos piolhos os tibetanos e falavam em matar os germes para fins higiênicos" (Grunfeld, 1996, pp. 22, 20 e 129). O choque entre culturas diferentes, em parte inevitável, era alimentado ulteriormente por aqueles que tinham interesse

em manter o Antigo Regime. Não se esqueça de que o abate de animais era amplamente praticado, embora fosse confiado a grupos marginais da sociedade oficial: os médicos de etnia han não podiam gozar de um estatuto semelhante ao dos açougueiros islâmicos?

No que diz respeito à escola, o conflito começara a se manifestar muito antes da chegada dos comunistas no poder em Pequim. Significativa é a história contada por Harrer:

> O governo tibetano pedira a um professor inglês para instituir em Lhasa uma escola segundo o modelo europeu, oferecendo--lhe um contrato plurianual. Após seis meses, desgostoso com a oposição dos monges, abandonara o país (Harrer, 2007, p. 147).

Quando lemos na autobiografia do Dalai Lama que "no Tibete as crianças são arrancadas de suas famílias para se tornarem comunistas chinesas e não boas budistas tibetanas" (TGa, 209), impõe-se uma pergunta: estamos diante da denúncia de práticas particularmente odiosas, ou de um conflito que se manifestou também na Europa a partir da Revolução Francesa? Polemizando contra a obrigatoriedade escolar, um ideólogo da Restauração, Friedrich von Gentz, trovejara contra os projetos segundo os quais, a partir de uma certa idade, "os filhos […] devem ser arrancados dos pais". São palavras quase idênticas àquelas proferidas pelo Dalai Lama. Este assim continua: "O desejo do Tibete era e é evitar o contágio de um credo altamente materialista como aquele adotado pela China" (TGa, 244). E, novamente, somos levados a pensar em um teórico da Restauração, nesse caso Carl L. von Haller, que tachara os projetos da Revolução Espanhola de 1821 de estender a instrução e de introduzir na escola a educação cívica, como "imposição arbitrária" e tentativa de minar o sentido da "distinção sacerdotal" e de combater a religião, despojando os cidadãos de sua "alma" (Losurdo, 1992, capp. IV, 2 e IX, 1-2).

A área do conflito tendia a aumentar. Os chineses de etnia han, na construção das estradas, utilizavam também trabalhadores de etnia tibetana que recebiam um salário regular, mas esta prática, bastante óbvia no âmbito da modernidade, abalava a sociedade feudal baseada na corveia, no trabalho forçado realizado pelos servos que eram a grande maioria da população. Atingida em seus interesses vitais, a aristocracia clamava contra o escândalo dessas novidades inauditas e ultrajantes.

Entre os poderes do senhor feudal, havia o de espancar o servo culpado por não ter realizado, ou não ter realizado satisfatoriamente, o trabalho gratuito a que estava obrigado; depois de 1951, sofreram esta punição também os militantes e os

quadros tibetanos do partido comunista, que protestavam junto aos seus dirigentes, colocando-os em sério embaraço. Mesmo entre muitas dúvidas e incertezas, os dirigentes decidiram exonerar os quadros comunistas da obrigação da corveia: só que essa medida, enquanto favorecia a obra de recrutamento do partido comunista, provocava a ira e a indignação dos senhores feudais. Efeitos ainda mais deflagradores contra o sistema feudal existente tinha a prática, introduzida depois da "libertação pacífica", de estimular com generosos incentivos financeiros a frequência escolar das crianças tibetanas: a instrução e a mobilidade social ligada a ela minavam a servidão hereditária e o sistema feudal (Grunfeld, 1996, pp. 129-30).

Quando, após o fracasso da revolta em 1959 e a fuga do Dalai Lama, foram introduzidas as reformas antifeudais, adiadas para uma data melhor na esperança de evitar o conflito frontal com a oligarquia dominante, esta acabou por recebê-las como um ataque à liberdade religiosa. Não era fácil separar as duas coisas: "Alguns servos eram escolhidos desde a infância para fazer um trabalho obrigatório durante sua vida em qualidade de soldados, monges, monjas ou servos domésticos." Às vezes "o recrutamento era simplesmente o resultado da obrigação fiscal da corveia". Por outro lado, já sabemos que os mosteiros eram uma espécie de Estado no Estado, "com o direito exclusivo de julgar e punir os monges por todos os crimes, exceto o homicídio e a traição" (Goldstein, 1991, pp. 3 e 22-23). Somos levados de volta, mais uma vez, às lutas que na Europa marcaram a passagem do Antigo Regime ao Estado moderno, com o consequente cancelamento do foro eclesiástico e do monopólio eclesiástico sobre a legislação familiar e a instrução. O conflito entre Estado central chinês e oTibete lamaísta não é muito diferente daquele que na Itália opôs o Estado unitário, em primeiro lugar, ao Estado da Igreja católica, e depois à hierarquia eclesiástica católica: ainda em 1864, o Sílabo condenava o advento do Estado moderno na Itália como expressão de "estatismo" violento e despotismo revolucionário.

No Tibete lamaísta, o peso do Antigo Regime era muito mais forte do que no Estado da Igreja antes do Ressurgimento: "Religião e sistema econômico baseado na servidão constituíam o fundamento indiscutível da vida" (*ibidem*, p. 190). O choque era inevitável: "As autoridades chinesas não entenderam que qualquer mudança, por menor e aparentemente insignificante que pudesse ser, não podia ter um efeito profundo sobre uma sociedade feudal tão rígida e ossificada" (Grunfeld, 1996, p. 129). Em vez de representar a irrupção da violência em uma sociedade não violenta, como gostariam os estereótipos da guerra psicológica, o colapso do Tibete lamaísta faz vir à tona um dilema que obriga a escolher, não entre não violência e violência, nem entre privação de liberdade e liberdade, mas entre configurações diferentes e contrapostas da violência e da liberdade. Para o governo de Pequim, a observância escrupulosa e total das relações sociais existentes (com a renúncia, por exemplo, ao trabalho assalariado durante a execução de trabalhos públicos) comportaria não apenas a perpetuação da escravidão, mas também a participação ativa nela. O questionamento, pelo menos parcial, dessa forma de violência atingia, porém, junto aos interesses consolidados da aristocracia, tradições seculares e sagradas: isso era uma violência intolerável aos olhos dos senhores feudais e das camadas da sociedade influenciadas por eles. O conflito, inclusive, era "exacerbado por forças hostis que agitavam a partir de fora" (*ibidem*, p. 130).

8. Os lugares da violência: entre independência do Tibete e desmembramento da China

Assim como não era fácil no Tibete que saía do regime lamaísta manter claramente distintas servidão e liberdade religiosa, tampouco é fácil separar no plano internacional a questão tibetana e Grande Jogo. Às vezes, a aspiração não apenas de amputar, mas até de desmembrar o grande país asiático é expressa com uma linguagem transparente e até mesmo em alto e bom som: a China – escreve um estudioso na *Foreign Affairs*, uma revista influente e considerada próxima do Departamento de Estado – é uma "civilização que pretende ser uma nação" e um Estado unitário (Pye, 1990, p. 58). Um livro premiado pelo *Los Angeles Times* vai mais além: "Hoje o Estado chinês é um anacronismo"; com "mais ou menos a metade" de seu território "historicamente" habitado por etnias diferentes da han, a China é um império que sobreviveu a si mesmo, "é como um peixe fora da água"; ela gostaria de manter uma "unidade" que não pode subsistir "nas condições modernas" (Terrill, 2003, pp. XIV e 3). O autor do livro não hesita em retomar e subscrever uma afirmação feita no final do século XIX pelo jornal inglês *The Globe*:

> Na ordem natural das coisas, a China não pode continuar por muito tempo a subsistir como um império independente e até como nação. De fato, ela não é uma nação, sendo habitada por povos de raças diferentes, cujos comportamentos, costumes, pensamento e até linguagens diferem profundamente (*ibidem*, p. 179).

É verdade, desde tempos muito antigos a China configurou-se como um país multicultural e multiétnico. No século VIII depois de Cristo, o Império Tang, que era "a civilização mais avançada de sua época", apresentava uma "população cosmopolita" e a presença e tolerância recíproca de religiões muito diferentes entre si (Roberts, 2001, p. 95). Mas a afirmação da revista inglesa foi feita em 1897, uma época em que, após o triunfo das guerras do ópio (com a destruição e o saque do Palácio de Verão), a derrota militar e as humilhações infligidas pelo Japão em 1894, aumentavam muito os tratados desiguais e as violações da soberania do governo de Pequim. A uma nação que, como sabemos, era negada até mesmo a dignidade humana ("Proibida a entrada a cães e a chineses"), não podia ser certamente reconhecido o direito de constituir-se como Estado independente e soberano. O projeto de desmembramento, que apareceu enquanto o imperialismo celebrava seus triunfos, parece ganhar de novo atualidade na análise do estudioso anteriormente citado de nossos dias.

Com efeito, a aspiração a desmembrar o grande país asiático nunca desapareceu totalmente. Em setembro de 1949 – ainda não acabou a guerra civil e o horror ligado à ocupação militar japonesa é mais vivo do que nunca – agentes da CIA, em Xinjiang, entravam em contato com grupos islâmicos que eram encorajados a combater contra os comunistas e "pela liberdade". A missão tinha mais um objetivo: queria promover a mesma agitação também no Tibete, onde seria acolhida pelo Dalai Lama. Contudo, como vimos, quando em abril de 1950 chegam no teto do mundo, os três agentes (não reconhecidos)

foram mortos e decapitados (Mirsky, 2007, p. 56). A República Popular da China ainda não fora proclamada, mas os Estados Unidos já estavam comprometidos em abalar sua segurança e sua integridade territorial. Alguns anos mais tarde, no começo de 1954, Walter Robertson, secretário de Estado adjunto para o Extremo Oriente, esclarecia nestes termos a política de Washington: "Nossa esperança de resolver o problema da China continental não confia nos ataques contra o continente, mas antes em ações que visam promover a desintegração a partir de dentro (*disintegration from within*)" (em Grunfeld, 1996, p. 100). Mais recentemente, um "especialista" estadunidense, William D. Shingleton, convidou Washington a considerar seriamente a queda e a dissolvição da União Soviética para "enfrentar mais coerentemente a futura fragmentação da China" (em Mini, 1999, p. 92). Também um importante semanal alemão (*Die Zeit*) e uma renomada revista de geopolítica (*Limes*) evocaram a possibilidade da fragmentação do gigante asiático em "sete Chinas" (Venzky, 1999), ou seja, em "muitas Taiwan" (*Limes*, 1995).

O autor coroado pelo *Los Angeles Times* é menos genérico, não hesita em esclarecer quais poderiam ser as linhas da "desintegração a partir de dentro". Como esclarece um dos mapas reproduzidos na abertura do livro, a questão seria retornar à China da dinastia Ming (que acabou em 1644), excluindo, portanto, o Tibete, o Xinjiang, a Mongólia interna e a Manchúria. Claro, se o mesmo procedimento tivesse que ser seguido para os Estados Unidos, eles não seriam mais um Estado independente, mas tornar-se-iam novamente uma colônia da Grã-Bretanha! Mas, obviamente, o autor aqui citado tem como alvo só a China: portanto, junto com séculos de história, deveria ser rediscutida uma parte considerável (mais ou menos a metade) de seu território atual. Um livro aclamado no Ocidente vai além: é preciso confrontar o governo de Pequim também com relação à "invenção de uma única etnia de chineses Han"; na realidade, dentro deles há grandes diferenças no que se refere à própria língua, e portanto... O estudioso aqui citado parece acalentar um plano bem definido: por que as prósperas cidades do Leste deveriam continuar a suportar o peso das regiões internas menos desenvolvidas? "Um Estado com seus recursos militares postos à dura prova no Tibete e no Turquestão [Xinjiang] será provavelmente relutante em lançar mão da força nas províncias costeiras" (Jenner, 1994, pp. 4-5, 193 e 246-47). Entrelaçada com os conflitos internos da comunidade han, a agitação separatista das regiões onde moram as minorias nacionais poderia finalmente produzir a dissolvição total da República Popular da China. O convite aqui é claro para as regiões mais desenvolvidas de libertarem-se do peso representado pelas regiões economicamente mais atrasadas; mas há vozes contrárias. Eis um ilustre filósofo estadunidense, Ronald Dworkin, a sentenciar, de uma prestigiada universidade de Pequim onde foi convidado a dar palestras, que o governo chinês viola os direitos humanos, "pelo fato de concentrar investimentos e riqueza nas cidades costeiras comercialmente importantes, descuidando da população rural, à qual não é reconhecido o direito de participar à recente prosperidade da China (Dworkin, 2002, p. 65). Estamos em 2002: tinha começado, havia dois anos, a campanha do governo central para impulsionar o desenvolvimento das regiões do Leste que, efetivamente, hoje em dia registram uma taxa de crescimento às vezes superior à média nacional. Mas não é este o ponto mais importante: por que, ao denunciar como contrária aos direitos do homem a distribuição desigual dos "investimentos", Dworkin não toma como alvo também as multinacionais ocidentais (e estadunidenses), que obviamente também na China concentram investimentos onde há mais perspectivas de lucro?

Uma coisa é certa: o Ocidente parece empenhado em açular as regiões costeiras contra as regiões mais atrasadas e as segundas contra as primeiras. Do ponto de vista dos dirigentes chineses, essa é uma atitude muito suspeita.

Olhemos, agora, os projetos e aspirações do Dalai Lama. Ele reivindica a independência (ou, mais recentemente, a semi-independência) do Grande Tibete, ou seja, de uma área que inclui territórios que antes eram, incontestavelmente, parte integrante do território chinês, muito antes da chegada dos comunistas ao poder. O próprio Dalai Lama reconhece isso: na sua autobiografia conta que, em 1937, quando tinha dois anos de idade, após ser reconhecido como a reencarnação do XIII Dalai Lama, é levado até Lhasa só depois de obter a autorização do governador chinês: "Naquele tempo […] o Tibete norte-oriental estava sob o controle dos chineses" (TGa, 12). Por outro lado, o XIV Dalai Lama reivindica o Grande Tibete não em nome da história, nem sequer da democracia, mas sim em nome da unidade da "nossa raça". Ele realça que, mesmo tendo nascido em

território chinês, é de “puro sangue tibetano” (TGa, 1 e 4). Compreende-se, então, o temor do Nepal pela “secessão do Norte do país”, que, a partir dessa plataforma, poderia ser provocada pelo movimento independentista tibetano (Deshayes, 1998, p. 281).

Mas concentremo-nos na República Popular da China. Com a independência do Grande Tibete, ela perderia um quarto ou um terço de seu território. E este é apenas o começo. Vamos ver em que termos o Dalai Lama denuncia a política do governo de Pequim:

> No começo do século XX, os Manchu eram uma etnia bastante distinta, com cultura e tradições próprias. Hoje, na Manchúria, sobraram apenas 23 milhões, mas em compensação estabeleceram-se 75 milhões de chineses. No Turquestão oriental, que agora os chineses chamam Xinjiang, a população chinesa passou de 200 mil, em 1949, a 7 milhões, mais da metade da população total de 13 milhões. A colonização chinesa da Mongólia interior fez com que lá hoje vivam 8,5 milhões de chineses, contra 2,4 milhões de mongóis (TGd, 76).

Chama à reflexão, principalmente, a visão totalmente distorcida da história. Não se fala nenhuma palavra sobre o fato de que a China, de 1279 a 1378, foi governada por uma dinastia mongol e, de 1644 a 1911, por uma dinastia Manchu. Ou seja, se tomarmos o ciclo histórico que vai, na Europa, do declínio da Idade Média à véspera da I Guerra Mundial e ao advento, no que diz respeito ao grande país asiático, da primeira República, vemos que durante mais da metade (58%) desse período a China foi governada por dinastias não han. A sinização da Mongólia e da Manchúria ocorreu não após o expansionismo dos han, como sugere o Dalai Lama, mas, ao contrário, como resultado do expansionismo dos mongóis e dos manchu, que certamente conquistaram a China por longo tempo mas que acabaram sofrendo o encanto e a atração da cultura do país sujeitado. Quando do colapso da dinastia Manchu, o governo central do grande país asiático estava “composto por oito manchu, um mongol e só quatro chineses [han]” (Roberts, 2001, p. 260). Ao definir como vítimas do expansionismo han não apenas o Grande Tibete, mas também a Manchúria, o Xinjiang (o “Turquestão oriental”) e a Mongólia interior, o Dalai Lama, exatamente como o teórico explícito que já conhecemos do desmembramento da China, pretende questionar novamente os três séculos que vão desde a queda da dinastia Ming (1644) até o advento da República Popular da China (1949). O caráter real-político desse desenho é demonstrado claramente por uma simples reflexão: as mudanças territoriais que aconteceram na China nos séculos da dinastia Manchu são deslegitimadas em relação às aquisições, não às perdas; passa-se por cima das centenas de milhares de quilômetros quadrados arrancados, na segunda metade do século XIX, pela Rússia czarista à China da dinastia Manchu. O fato é que uma redefinição tão radical do território nacional da República Popular da China, como mencionado aqui, pressupõe uma guerra em grande escala, com um êxito claro e, aliás, catastrófico para o país derrotado, que deve ser desmembrado. E dessa guerra o Dalai Lama parece até fornecer a ideologia quando, na sua autobiografia, escreve:

> Os chineses pretendem dominar toda a Ásia, se não o mundo inteiro, como muitos deles afirmam, e a conquista do Tibete é um primeiro passo nessa

direção. Estou longe de ser um especialista em assuntos militares, mas é suficiente o senso comum para sugerir a qualquer um que nenhum outro País da Ásia tem a importância estratégica do Tibete. Com as forças militares modernas, suas montanhas podem facilmente ser transformadas em uma única e inexpugnável fortaleza, da qual podem partir ataques contra a Índia, a Birmânia, o Paquistão e os Estados do Sudeste Asiático, a fim de subjugar estes Países e destruir suas religiões como estão destruindo a nossa, para espalhar o ateísmo (TGa, 206-207).

Essa declaração, que parece proclamar uma espécie de guerra santa, é feita em 1962, em um momento em que a República Popular da China nem foi admitida na ONU, onde quem representa o grande país asiático como um todo é o governo de Taiwan, armado e apoiado pelos Estados Unidos, que, portanto, pelo menos nesse momento, não renunciaram a derrubar o governo de Pequim e a redefinir o mapa político e geográfico do grande país asiático.

Se, por um lado, não se devem perder de vista o Grande Jogo e as aspirações cultivadas nos círculos mais agressivos do Ocidente para amputar ou desmembrar um rival geopolítico perigoso, por outro lado é preciso prestar atenção nos direitos nacionais do povo tibetano. Na sua época, deflagrando uma luta indiscriminada contra qualquer forma de "obscurantismo" e atraso, a Revolução Cultural tratou o Tibete como uma gigantesca Vendeia a ser reprimida ou catequizada com uma pedagogia muito superficial, operada por um "iluminismo" intolerante e agressivo vindo de Pequim e dos outros centros urbanos habitados pelos han, embora para essa pedagogia tenham colaborado os guardas vermelhos tibetanos. Mas hoje parece que esses erros de extremismo e universalismo agressivo foram corrigidos, como se confirma pela recuperação dos mosteiros e da herança cultural tibetana, que avança celeremente.

Não tem a mesma opinião o Dalai Lama, que acusa a China de conduzir no Tibete uma política de "genocídio" e até de "solução final" e de "holocausto" (TGa, 214 e TGd, 70 e 74-75). No entanto, é difícil levar a sério tais acusações, desmentidas até por um livro cujo Prefácio é assinado pelo Dalai Lama. Leiamos:

Começa a ser evidente uma diferença significativa de idade entre tibetanos e Han. Os primeiros são mais jovens, com uma idade média aproximadamente de 21 anos, os outros têm em média 30 anos. Na origem da diferença há a política de planejamento familiar, mais severa com os Han, que só podem ter um único filho, mas flexível com os tibetanos, que podem ter dois ou três filhos (Pföstl, 2009, p. 56).

É compatível com esse quadro a acusação de "holocausto"? Em outras ocasiões, lançando mão de uma linguagem um pouco mais suavizada, o Dalai Lama fala de "genocídio cultural", mas tampouco é fácil segui-lo nessa denúncia. O livro acima citado observa a esse respeito: estão em andamento "a revitalização e o uso dos mitos, tradições e símbolos culturais tibetanos a serviço da política oficial sobre as minorias", "reforçaram-se os laços compartilhados com a linguagem, a história e a cultura religiosa da região tibetana", brota e se reforça uma "identidade 'pantibetana'" (*ibidem*, p. 66). É possível acrescentar mais um testemunho: em 1998, escrevendo na revista *Foreign Affairs*, um renomado estudioso reconhecia que na região autônoma tibetana 60-70% dos funcionários eram de etnia tibetana, e que estava em vigor a prática do bilinguismo, mesmo se depois ele recomendava ulteriores passos à frente nesta direção e o favorecimento da língua tibetana (Goldstein,

1998, p. 94).

Enfim, com mais uma variação, o Dalai Lama acusa o governo chinês de conduzir no Tibete uma “política de ‘apartheid’” (TGd, 77). Todavia, não é difícil ler artigos na imprensa ocidental que criticam o governo chinês pelo fato de promover casamentos mistos e a fusão de han e tibetanos: “A integração entre esses dois povos é a última arma para anular a cultura milenar do país no teto do mundo.”[35] Na realidade, os casamentos entre os da etnia han e tibetanos são antigos, como resulta de uma observação feita por Harrer sobre o Tibete lamaísta: os chineses “esposam com prazer mulheres tibetanas, levando uma vida conjugal exemplar” (Harrer, 2007, p. 168).

Salta aos olhos a manchete do artigo acima citado: quem “cancelou o Tibete” seriam os “matrimônios mistos e jogos de pergunta e resposta da televisão” (os programas da televisão em geral). Se for assim, na realidade estamos diante de um processo que está se desenvolvendo em escala planetária. Em 1859, Charles Baudelaire escrevia estes versos atormentados: “A velha Paris não é mais (o rosto de uma cidade/muda mais rapidamente, ai de mim!, do que o coração de um mortal).”[36] Um século mais tarde, com uma linguagem bem mais dura, Pier Paolo Pasolini (1981, p. 277) denunciava o “genocídio” cujo responsável era o neocapitalismo que, com seu desenvolvimento, operava a “supressão de amplas zonas da sociedade”, ou seja, de culturas e formas de vida amplamente difundidas. A velocidade da mudança conheceu uma ulterior e drástica aceleração após o desenvolvimento da globalização, e essa mudança atinge hoje não apenas a arquitetura e a urbanística de uma cidade, mas também os costumes, as ideias, os estilos de vida, a linguagem de todo um povo. É um fenômeno que se manifesta em todo canto do mundo e que, além de Lhasa, envolve também Pequim, onde entram em cena maciçamente a música, o cinema, a cultura, sobretudo estadunidense, onde as festividades e as celebrações tradicionais do calendário chinês tendem a ser colocadas ao lado ou suplantadas pelas festividades e celebrações do calendário ocidental, e onde as famílias mais ricas e mais ambiciosas mandam seus filhos para aprender inglês desde o maternal. Também no Tibete é possível perceber a irrupção da cultura ocidental (principalmente estadunidense), e seria estranho se não estivesse presente a cultura do país do qual ele faz parte, sobretudo considerando que, após seu renascimento, esse país de antiquíssima civilização tende a tornar sua presença cultural percebida além das fronteiras da República Popular da China.

Acusado ao mesmo tempo, e contraditoriamente, de conduzir uma política de *apartheid* e de integração acelerada entre duas etnias diferentes, o governo de Pequim reage destacando a periculosidade do programa enunciado pelo Dalai Lama no dia 21 de setembro de 1987 diante do Congresso estadunidense. Após ter afirmado que no Tibete “já foram transferidos 7,5 milhões de chineses, quer dizer, um número superior à população local (6 milhões)”, continua exigindo “o retorno dos chineses à China” (TGd, 76-77). A transferência maciça da população aqui invocada muito dificilmente poderia ser realizada pacificamente. Isso traz à memória, pelas suas dimensões, as deportações mais trágicas do século XX. Compreende-se, então, por que os dirigentes chineses suspeitam que o Dalai Lama queira promover uma campanha de “limpeza étnica” em ampla escala. E, mais uma vez, a acusação corre nos dois sentidos.

Em geral, pode-se dizer que a observação feita por um estudioso contemporâneo muito atento tem valor de caráter geral:

Quando se tenta resumir os eventos dos anos 50, a evidência tende a confirmar o ponto de vista da China. A afirmação muitas vezes repetida pelo Dalai Lama, segundo a qual o domínio “colonial” da China era tão opressivo e criminoso que o povo tibetano se sentiu compelido a insurgir com força poderosa, a fim de quebrar suas correntes, não é muito precisa. Tampouco é precisa a pretensão da China de absoluta benevolência, harmonia e liberdade da opressão feudal […] Talvez se possa dizer que, no momento em que os eventos são representados para o consumo público, é a China que aparece menos fantasiosa (Grunfeld, 1996, p. 149).

9. Declínio da sociedade em castas e aparecimento da identidade nacional

É preciso também reverter a visão hoje dominante sobre a questão do Tibete. Um sentimento de identidade nacional começou a se difundir a partir do seu “retorno” para a China. Vimos que a sociedade de castas lamaísta institui, entre nobres e servos, uma barreira de tipo racial insuperável, por causa da proibição da miscigenação. Uma autêntica comunidade não era possível entre homens e mulheres: estas, consideradas e tratadas como seres inferiores, expressavam em suas orações o desejo de renascer como homens. Até mesmo o elo linguístico era muito sutil; a grande maioria da população não sabia ler e escrever; havia só um jornal em língua tibetana, cujos leitores e assinantes eram os membros da nobreza, e ele era publicado na Índia (Grunfeld, 1996, pp. 18-19). A tudo isso se devem acrescentar a falta de meios de transporte e a enorme dificuldade das comunicações, que enclausurava as diversas etnias em seus nichos particulares. A ideia de nação pressupõe a superação, pelo menos ideal, da sociedade em castas ou classes. No Tibete lamaísta, os membros da aristocracia não tinham uma atitude muito diferente daquela dos teóricos da nobreza feudal ou da reação aristocrática, que na França, com Boulainvilliers e Gobineau, debochavam da ideia de nação como sinônimo de nivelamento e de aproximação indevida de “raças” entre si muito diferentes.

Foram, com efeito, a abolição da servidão, o advento da instrução em massa, a difusão da língua e da escrita tibetana além do círculo restrito da aristocracia, o desenvolvimento dos meios de transporte e de comunicação, ou seja, foram as reformas antifeudais e o desenvolvimento econômico, que vieram depois da fuga do Dalai Lama e do declínio definitivo do Tibete lamaísta, que tornaram possível o surgimento do sentido de um pertencimento comum à nação tibetana. Nessa mesma direção, operou e opera o acesso preferencial à universidade garantido à minoria étnica tibetana (e também às outras). Obviamente, a construção da identidade nacional é um processo que tem um andamento contraditório, cujos resultados podem ser diferentes e contrapostos. Surgida ou reforçada graças também ao “retorno” para a China, a nação tibetana não deveria ter dificuldade para reconhecer-se em um país que por muitos séculos, e até milênios, configura-se como uma sociedade multiétnica, multicultural e multirreligiosa. Contudo, o Ocidente, utilizando seu aparelho multimidiático e dirigindo-se, em primeiro lugar, às comunidades tibetanas no exílio, está comprometido em construir uma identidade nacional tibetana

susceptível de prejudicar a unidade do grande país asiático, cuja ascensão é vista com preocupação e consternação. A contraposição do Dalai Lama (elevado a símbolo da não violência) em relação à China (tachada como sinônimo de violência e abuso) é parte integrante do Grande Jogo hoje em andamento, mais do que nunca.

10. Grande jogo e continuidade dos estereótipos

A bandeira da não violência se tornou, hoje em dia, um elemento essencial desse Grande Jogo. Gandhi, expressando sua impaciência para com as humilhações infligidas pelo poder colonial a seus compatriotas, transfigurava o povo indiano como encarnação de uma "tradição" moral e religiosa sob a égide da *ahimsa* superior, que corria o risco de ser esmagada pela modernidade violenta do Ocidente. Hoje em dia, como campeão da causa do Dalai Lama, é justamente o Ocidente que se ergue como guardião da *ahimsa*, considerada agora como um elemento característico da "tradição" tibetana. E não só dessa. Recentemente, Rebiya Kadeer, a líder do movimento uigur empenhado em separar da China não mais o Tibete, mas o Xinjiang, declarou: "Meu modelo é Gandhi." E depois acrescentou: "Somos todos guerreiros gentis, o caráter nacional é doce. Sabemos que a violência só gera violência" (Rampino, 2009). Eis, portanto, um outro movimento e um outro povo que, ao que parece, afastam em conjunto a violência. A "tradição" aqui inventada é ainda menos crível: não é possível a referência ao jainismo ou ao budismo lamaísta. Kadeer é islâmica, ou seja, seguidora de uma religião que, do ponto de vista da islamofobia galopante que avança no Ocidente, é sinônimo de violência. E, no entanto, hospedando, assistindo e financiando generosamente a suposta discípula de Gandhi, novamente o Ocidente se eleva a guardião da *ahimsa*, sempre em contraposição ao grande país asiático, que ele aspira se não a desmembrar, pelo menos a desestabilizar ou conter. Sim, a violência da modernidade carimbada no Ocidente por Gandhi é agora por este carimbada na China; carregada de uma violência generalizada que vai também contra a natureza, a modernidade chinesa é mostrada sem qualquer dignidade espiritual.

Há uma história inquietante por trás desses estereótipos. Pouco depois da metade do século XIX, publicando seu *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, Arthur de Gobineau faz uma contraposição entre cultura tibetana e cultura chinesa, que parece vigorar ainda hoje: no teto do mundo – acredita o autor francês – a espiritualidade tem um grande papel; demonstram isso, por um lado, a pouca importância que o budismo atribui aos bens desse mundo e à própria vida terrena, por outro, a organização da sociedade que vê a primazia das castas não contaminadas pela produção dos bens materiais. Nas antípodas, coloca-se a população chinesa, constituída por indivíduos "muito prosaicos" (Gobineau, 1983, p. 580). Aqui não há lugar para uma autêntica religião e espiritualidade. Quem orienta a vida são "a economia, o cálculo, a prudência, a arte de ganhar, sem nunca perder", são os valores "relacionados com a noção mais humilde da utilidade física", com a "organização material" e com os "interesses materiais". Eis porque a população chinesa oferece "um espetáculo sem beleza e sem dignidade" (*ibidem*, pp. 584-85 e 590); ela "não quer ser distraída da fermentação digestiva doce que constitui sua única preocupação" (*ibidem*, p. 599). Por causa dessa sua surdez espiritual intrínseca e essa sua irremediável mesmice, a China é o país que prefigura o socialismo; obcecados pelo materialismo e pelo utilitarismo, se os socialistas ganhassem – conclui

Gobineau – também na Europa acabariam impondo-se a mediocridade e a vulgaridade chinesas (*ibidem*, p. 591).

Escrevendo algumas décadas mais tarde, no final do século XIX, Houston S. Chamberlain descreve um quadro semelhante: o morador da Índia (e do Tibete), "do ponto de vista metafísico, é inegavelmente o homem mais dotado que já houve"; "sua antítese" é o "chinês, esse modelo insuperável de positivista e coletivista", que revela uma "necessidade religiosa escassa ou nula" e que é incapaz de produzir poesia, arte e filosofia (Chamberlain, 1937, pp. 47-48 e 115). Em síntese: "Seria possível definir o chinês como 'o homem que se tornou máquina'." Por essa razão, trata-se de um homem que prefigura o horror do comunismo: "No estado comunista dos chineses, domina uma uniformidade animalesca" (*ibidem*, pp. 884 e 986). Como se pode ver, os chineses encarnam o espírito irremediavelmente vulgar e gregário do comunismo muito antes da revolução liderada por Mao Tsé-tung. E agora vamos ler o XIV Dalai Lama. Este contrapõe a "uniformidade tétrica" dos chineses, privados de "personalidade" e transformados em "massa homogênea" e "pessoas feitas com o molde", ao "individualismo" irredutível dos tibetanos, apesar dos esforços da ditadura comunista (TGa, 101-103). Mais do que dois regimes políticos, aqui se opõem dois povos com características antropológicas radicalmente diferentes.

Em Gobineau, aquilo que fundamenta a antítese no plano espiritual é uma antítese de caráter racial: no Tibete se percebem ainda a "descendência ariana" e o "princípio branco", embora eles estejam ameaçados pela invasão do "sangue amarelo", que domina sem contestação e de modo prejudicial na China (Gobineau, 1983, pp. 571 e 607-608). Isso se aplica também a Chamberlain: se o morador da Índia (e do Tibete) é "ariano", o chinês constitui sua antítese mais clara: "Diligente, hábil, paciente, sem alma", este é um tipo de homem que "faz claramente pensar no tipo judeu, sobretudo por causa da ausência total de qualquer cultura (Kultur) e pelo fato de privilegiar unilateralmente a civilização (Civilisation)". Em conclusão, aos nobres "indo-europeus" se contrapõem "os povos semitas, os chineses etc." (Chamberlain, 1937, pp. 883 e 980). A motivação ideológica que estamos reconstruindo já está madura para ser herdada pelo movimento que desembocou no nazismo, que tem Chamberlain entre seus autores de referência. Enquanto o Ocidente e a raça branca são ameaçados pelo levante dos povos de cor e pela revolução bolchevique que se estende da Rússia à China, a luta política e militar está entrelaçada com uma espécie de meditação (religiosa ou para-religiosa) sobre as origens da raça ariana e branca, convocada agora para a batalha decisiva. Assim se explica o interesse, ou melhor, o culto do III Reich dedicado ao Tibete, inclusive nos anos em que o andamento da guerra parecia absorver todo movimento de ideias.

Nesse quadro, deve ser colocada a expedição de Harrer. Quando encontra o Dalai Lama, ele logo o reconheceu e celebrou como membro da raça branca superior: "Sua pele era muito mais clara do que a do tibetano médio, e em algum matiz até mais clara do que aquela da aristocracia tibetana." Os chineses, ao contrário, nada tinham a ver com a raça branca. Eis porque era um evento extraordinário a primeira conversa que Sua Santidade teve com Harrer: ele estava diante, "pela primeira vez sozinho, de um homem branco" (Harrer, 2007, pp. 280 e 277). Como essencialmente branco, o Dalai Lama não era certamente inferior aos "europeus" e agora, em todo caso, "aberto a todas as ideias ocidentais" (*ibidem*, pp. 292 e 294). A atitude dos chineses, inimigos mortais do Ocidente, era muito diferente. Quem confirmava isso a Harrer era um "ministro-monge" do Tibete sagrado: "Nas antigas escrituras, disse-nos, há uma profecia: uma grande potência do Norte moverá guerra contra o Tibete, destruirá a religião e imporá sua hegemonia no mundo" (*ibidem*, p. 141). Após ter arrasado um povo guiado por um líder que já na cor da sua pele expressava seu alinhamento com o Ocidente, o perigo amarelo agora pairava sobre o Ocidente enquanto tal e sobre o mundo inteiro.

A leitura do conflito que opõe exilados tibetanos e governo chinês desliza primeiramente para a antropologia ou a

etnopsicologia (com a contraposição dos caracteres nacionais), e depois, desse plano, tende a deslizar na doutrina da raça. Esse duplo deslizamento é ainda mais evidente na líder do movimento separatista uigur. Após afirmar que seu povo é constituído, de modo global e unido, por “guerreiros gentis”, Kadeer, falando com uma jornalista italiana, continua assim: “Veja, você gesticula como eu, tem a mesma pele branca como a minha: você é indo-europeia, gostaria de ser oprimida por um comunista com a pele amarela?” (Rampino, 2009). Um povo de ascendência (problemática) indo-europeia (ou seja, ariana e ocidental) entra em conflito com um povo de “pele amarela”.

Pode parecer que há uma analogia pelo menos com o primeiro Gandhi, o qual, ainda não possuindo a consciência da dignidade igual dos povos, procurava a cooptação e a promoção racial dos seus compatriotas, realçando seu pertencimento à civilização superior ariana ou indo-europeia. Mas, hoje, há dois elementos de novidade: a aspiração à cooptação cultural e até racial no Ocidente, antes de constituir um protesto (mesmo que imaturo e enganoso) contra o poder dominante em nível internacional, é encorajada por este; além disso, essa aspiração é, ao mesmo tempo, uma contribuição para a ideologia ocidental da guerra, e até para seus motivos mais turvos, que remetem diretamente à história do colonialismo e do racismo colonial.

IX. “Não violência”, “revoluções coloridas” e Grande Jogo

1. Cooptação no Ocidente e transfiguração “não violenta” dos seus amigos

A palavra de ordem da não violência acabou seguindo o destino das outras “grandes narrativas” do século XX: não há ideal, por mais nobre que seja, que não se possa transformar em ideologia da guerra ou em palavra de ordem para reivindicar a hegemonia. No âmbito do Grande Jogo, se os adversários do Ocidente são a encarnação da violência, os amigos dele se tornam os novos Gandhi. No verão de 2009 em Teheran, contra um regime contestado a partir de dentro mas, principalmente, malvisto pelo Ocidente, acontecem grandes manifestações lideradas por Mir Hussein Mousavi. Com uma longa carreira política no currículo, faz parte do grupo de liderança originado pela revolução iraniana e muito dificilmente pode ser considerado um campeão da não violência; por outro lado, durante as manifestações, também as forças da ordem reconheceram algumas mortes. Mas é como se uma palavra de ordem tivesse inspirado a imprensa ocidental: Mousavi – relata o *International Herald Tribune* – é chamado pelos seus seguidores de o “Gandhi do Irã”; sim – confirma da Alemanha a Federação dos Industriais –, é justamente o “Gandhi do Irã” e, aliás – engrossa o coro o maior jornal italiano –, estamos diante de um grande “movimento democrático gandhiano” (Worth, 2009; Backfisch, 2009; Mazza, 2009). Analogamente, aqueles que na China se opõem ao poder dominante tendem a ser, por definição, círculos e indivíduos devotados à não violência. Na primavera de 1989, grandes manifestações aconteceram em Pequim e em outras cidades do grande país asiático, que parecia seguir o destino dos regimes comunistas do Leste europeu. Depois de uma longa fase de tratativas e tentativas de chegar a um acordo, a crise terminou com a proclamação da lei marcial e a intervenção dos tanques na praça Tienanmen. Poucos dias depois, no dia 9 de junho, Deng Xiaoping fez uma homenagem aos “mártires” da polícia e do exército, aos “numerosos” mortos e aos “milhares” de feridos, fazendo assim referência a grandes e duros conflitos (Deng Xiaoping, 1994, pp. 294-96); no lado oposto, o Ocidente denunciava o massacre contra manifestantes pacíficos. Em qual versão acreditar?

Em 2001, foram publicados e sucessivamente traduzidos nas principais línguas do mundo os chamados *Tienanmen Papers*, que, de acordo com os curadores (estadunidenses), reproduzem relatórios secretos e atas reservadas do processo de decisão que resultou na repressão do movimento de contestação. Há um paradoxo. Estamos diante de *Papers* cuja autenticidade é contestada pelos líderes chineses, que talvez tenham dificuldade em admitir a fuga em um alto nível de documentos reservados, que dizem respeito a um processo de decisão tão atormentado que se concluiu somente graças à intervenção do líder carismático, ou seja, de Deng Xiaoping. Sobre a autenticidade, ao contrário, juram os organizadores e os

editores, para os quais os documentos publicados por eles mostram a extrema brutalidade de um regime que não hesita em sufocar em um banho de sangue um protesto absolutamente pacífico e, de alguma forma, gandhiano. No entanto, a leitura do livro em questão traz à tona um quadro muito diferente da tragédia acontecida em Pequim. É verdade, os líderes do movimento às vezes professam a "não violência", mas os próprios organizadores estadunidenses dos *Tienanmen Papers* enfatizam que as tropas chamadas no começo de junho para liberar a praça "entraram em confronto com uma população enfurecida e violenta". Os nomes escolhidos pelos grupos mais ativos são significativos: "Tigres Voadores", "Brigadas da Morte", "Exército dos Voluntários" (Nathan, Link, 2001, pp. 446, 424, 393). E, de fato:

> Mais de quinhentos caminhões do exército foram incendiados em dezenas de cruzamentos [...] Na Avenida Chang'na, um caminhão do exército parou por uma falha no motor e duzentos revoltosos atacaram o motorista, espancando-o até a morte [...] No cruzamento Cuiwei, um caminhão que transportava seis soldados diminuiu a velocidade para não atropelar a multidão. Então, um grupo de manifestantes começou a atirar pedras, coquetéis molotov e tochas contra o caminhão, que, a um certo ponto, inclinou-se no lado esquerdo porque um pneu furara por causa dos pregos que os revoltosos tinham jogado. Então, os manifestantes incendiaram alguns objetos arremessando-os contra o veículo, cujo tanque explodiu. Os seis soldados morreram queimados (*ibidem*, pp. 444-45).

Não só se repete o uso da violência, mas às vezes intervêm armas surpreendentes:

> Uma fumaça verde-amarelada levantou-se de repente de uma extremidade da ponte. Ela vinha de um carro blindado enguiçado que agora era ele mesmo um bloqueio da rua [...] Os carros blindados e os tanques que tinham chegado para livrar a rua dos bloqueios só puderam ficar em fila na cabeça da ponte. De repente, um jovem chegou correndo, jogou alguma coisa de um carro blindado e fugiu. Depois de alguns segundos, a mesma fumaça verde-amarelada foi vista a sair do veículo, enquanto os soldados se arrastavam para fora e se deitavam na rua, com as mãos na garganta, agonizantes. Alguém disse que tinham aspirado gás venenoso. Mas os oficiais e os soldados, apesar da raiva, conseguiram manter o autocontrole (*ibidem*, p. 435).

Esses atos de guerra, com o uso repetido de armas proibidas pelas convenções internacionais, misturam-se com iniciativas que fazem pensar ainda mais: é "falsificada a primeira página do *Diário do Povo*" (*ibidem*, p. 324). No lado oposto, vemos as diretrizes emitidas pelos líderes do partido comunista e pelo governo chinês às forças militares encarregadas da repressão:

> Se acontecer de as tropas sofrerem espancamentos e maus-tratos até à morte por parte das massas obscurantistas, ou se vierem a sofrer o ataque de elementos fora da lei com barras de ferro, tijolos ou coquetéis molotov, elas têm de manter o controle e defender-se sem usar as armas. Os cassetetes serão suas armas de autodefesa e as tropas não devem atirar contra as massas. As transgressões serão punidas imediatamente (*ibidem*, p. 293).

Se o quadro esboçado por esse livro, publicado e propalado pelo Ocidente, for fidedigno, quem dá testemunho de cautela e moderação não são os manifestantes e sim o Exército Popular de Libertação, mesmo que tenha havido unidades que, em uma situação difícil, não conseguiram manter o autocontrole que lhes fora ordenado.

Nos dias seguintes, o caráter armado da revolta ficava mais evidente. Um líder de primeiro plano do partido comunista chamava a atenção para um fato muito alarmante: "Os insurgentes capturaram alguns carros blindados e montaram algumas metralhadoras em cima deles, só para exibi-las." Ter-se-iam limitado a uma exibição ameaçadora? E, no entanto, as disposições dadas ao exército não sofrem uma mudança substancial: "O comando da lei marcial deve deixar claro para todas as unidades que é necessário atirar só em último caso" (*ibidem*, pp. 428-29).

O próprio episódio do jovem manifestante que bloqueia com seu corpo um tanque, celebrado no Ocidente como símbolo de heroísmo não violento em luta contra uma violência cega e indiscriminada, é analisado pelos dirigentes chineses, de acordo com o livro aqui citado várias vezes, sob uma luz diferente e contraposta:

> Todos nós vimos as imagens do jovem que bloqueia o tanque. Nosso tanque tentou abrir espaço várias vezes, mas ele ficava sempre lá no meio da rua, e mesmo quando quis subir nele, os soldados se contiveam e não atiraram contra ele. Isso diz muito! Se os militares tivessem atirado, as repercussões teriam sido muito diferentes. Nossos soldados seguiram à risca as ordens do partido central. É surpreendente como conseguiram manter a calma em uma situação como essa! (*ibidem*, pp. 486).

O uso de gases asfixiantes ou venenosos pelos manifestantes e, principalmente, a edição pirata do *Diário do Povo* demonstram claramente que os incidentes da Praça Tienanmen não foram um acontecimento exclusivamente interno da China. Podemos inferir de um outro livro, escrito por dois autores estadunidenses orgulhosamente anticomunistas, qual era o objetivo do Ocidente e, principalmente, dos Estados Unidos. Esses autores lembram como, naquela época, Winston Lord, ex-embaixador em Pequim e assessor de primeiro plano do futuro presidente Clinton, repetia continuamente que a queda do regime comunista na China era "uma questão de semanas ou meses". Essa previsão parecia bem fundamentada pelo fato de que, nos altos escalões do governo e do partido, sobressaía a figura de Zhao Ziyang, o qual – ressaltam os dois autores estadunidenses aqui citados – deve ser considerado "provavelmente o líder chinês mais pró-americano na história recente" (Bernstein, Munro, 1997, pp. 95 e 39).

Em retrospectiva, os incidentes da Praça Tienanmen de 1989 apresentam-se como o ensaio geral daquelas "revoluções coloridas" que seguiriam nos anos sucessivos.

2. "Não violência" e "revoluções coloridas"

Trata-se de "revoluções" que se chamam "coloridas" pelo fato de usarem cada vez uma cor que se torna símbolo de união e de luta, e que pretendem ter triunfado e querem triunfar ainda e sempre respeitando o princípio da não violência. Os métodos a serem seguidos são descritos, aliás, ensinados, em um livro que foi publicado pela *Albert Einstein Institution*, dos Estados Unidos. Esta não tem finalidade lucrativa e o livro pode ser reproduzido sem a permissão do autor; por isso, foi publicado em muitos idiomas, especialmente nos países que o Ocidente encara com suspeita ou hostilidade. Quanto à China, o país que teve o azar de assistir ao ensaio geral das "revoluções coloridas", foram publicadas quatro edições diferentes: em mandarim clássico, mandarim simplificado, tibetano e uigur. Claramente, estamos diante de um manual prático de agitação para uma "luta realisticamente não violenta" contra as "ditaduras ou as ocupações militares": é uma luta que é configurada como um "desafio político" (*political defiance*) e que não deve ser confundida "com o pacifismo e a 'não violência' moral ou religiosa" (Sharp, 2003, pp. VII e 1, nota 1). O objetivo é derrubar "os opressores" enfrentando-os lá onde eles são mais vulneráveis e evitando um confronto armado com um inimigo em posição de força. "Em certos casos, todavia, uma violência limitada contra a ditadura pode ser inevitável", embora seja necessário reduzir "o número das vítimas" (*ibidem*, pp. 4 e 28 e VIII).

Aquilo que imediatamente salta aos olhos neste manual "não violento", ainda que "realista", é a linguagem decididamente militar. A questão é, em primeiro lugar, "formular uma grande estratégia" na qual os "estrategistas" são chamados a planejar e conduzir "campanhas em grande estilo". E portanto:

> Assim como os oficiais de um exército devem compreender a estrutura das forças em presença, as táticas, as logísticas, as munições, os efeitos da geografia e outros fatores para traçar a estratégia militar, os planejadores do desafio político devem compreender a natureza e os princípios estratégicos da luta não violenta (*ibidem*, p. 46).

Nada é espontâneo e nada se deve deixar ao acaso: é preciso "grande habilidade estratégica, organização e planejamento", um "cálculo cuidadoso" das forças durante cada uma das etapas a percorrer, e uma avaliação atenta das "armas específicas" que devem ser utilizadas em cada momento (*ibidem*, pp. 15, 37 e 40). "Combatida com armas psicológicas, sociais, econômicas e políticas", a prova de força é programada minuciosamente, como em uma escola de guerra, uma escola de guerra cujo pressuposto é a centralidade da guerra psicológica.

Mas qual inimigo deve ser derrotado? Este não é necessariamente um ditador isolado do seu povo. Pode ser também um poder que goza de um consenso amplo ou considerável, e é em primeiro lugar esse consenso que a "luta realisticamente não violenta" visa dissolver e neutralizar: "Se as influências psicológicas e ideológicas – chamadas fatores intangíveis – que normalmente induzem o povo a obedecer e apoiar os governantes forem enfraquecidas ou derrubadas, a população estará mais inclinada a desobedecer e a não cooperar" (*ibidem*, pp. 26 e 58).

Como conseguir esse resultado? “Diferenças regionais, de classe, culturais ou nacionais podem se tornar agudas” (*ibidem*, p. 23). Vem à tona com clareza a falta de escrúpulos da *realpolitik*: a fim de atingir o objetivo, não se deve hesitar em provocar tensões e confrontos entre as diferentes nacionalidades (e etnias), ou seja, entre as diferentes culturas (e religiões). A religião também pode ser útil de outra maneira: “Pode-se participar de serviços religiosos quando esse ato expressa convicções não apenas religiosas, mas também políticas.” É bom não confundir política e religião e que o conflito político assuma a forma de um conflito religioso, aliás, de luta pela liberdade de religião. É preciso envolver na agitação e mobilização também “organizações religiosas” e é apelando, inclusive, para “motivações religiosas” que é possível “mobilizar a opinião pública mundial” mais facilmente (*ibidem*, pp. 27-28, 19 e 44). Enquanto assumem um aspecto devoto, os protagonistas da “luta realisticamente não violenta” devem saber jogar duro. Não é suficiente fazer greve: “Pode-se ir para o trabalho, ao invés de fazer greve, mas então se pode trabalhar de modo mais lento e ineficiente do que o habitual. ‘Erros’ podem ser cometidos propositalmente com mais frequência” (*ibidem*, p. 27). A sabotagem aqui recomendada limitar-se-á a provocar danos aos bens materiais?

Um ponto essencial não muda: a questão não é forçar os governantes através da luta para que acabem com determinadas injustiças. “Negociações” e compromissos de nada adiantam, aliás, são contraproducentes: “ganhos táticos que não facilitam a realização dos objetivos estratégicos podem ser, afinal de contas, um desperdício de energia”; o objetivo não é melhorar as relações políticas e sociais existentes, mas a conquista do poder, e esse objetivo nunca deve ser esquecido. É necessário, portanto, deixar pronta “a estrutura de liderança” destinada a dirigir a luta, em primeiro lugar, e depois o novo poder (*ibidem*, pp. 13, 40 e 47). Por causa do papel proeminente das “armas psicológicas”, o controle ou a ampla influência sobre os meios de comunicação são de importância vital. Se necessário, é preciso promover “a publicação, a impressão e a distribuição de jornais clandestinos”, assim como a instalação e as transmissões de “rádios piratas no país”. A empreitada não é fácil, mas pode ser possível graças à “assistência internacional” que pode fornecer às forças de oposição “o sustento financeiro e o apoio ao sistema das comunicações”. Não há detalhes sobre a origem dessa “assistência internacional”, mas a referência ao Ocidente e aos seus serviços secretos é muito clara. Somos levados a pensar neles quando lemos que a preparação de uma rede multimidiática capilar deve caminhar junto com uma “coleta do serviço de inteligência sobre as operações da ditadura”, a serem conduzidas com um “alto nível de sigilo” (*ibidem*, pp. 29 e 44).

Para compreender o sentido dos movimentos táticos planejados e recomendados pelo manual, não convém analisá-los abstratamente, mas sim em conexão com acontecimentos históricos reais, durante os quais eles foram aplicados concretamente. Valendo-me da reconstrução publicada em uma conceituada revista francesa de geopolítica, vou concentrar-me em particular na “revolução das rosas”, na Geórgia, que derruba Eduard Shevardnadze (até então respeitado e valorizado no Ocidente pelo papel “democrático” que teve ao lado de Gorbachev na dissolvição do “campo socialista” e, sucessivamente, ultrapassando o próprio Gorbachev, na dissolvição da União Soviética). Estamos em novembro de 2003: “A televisão privada da oposição *Roustavi 2* é o instrumento de informação mais poderoso” do país. Ou seja, os protagonistas da “luta realisticamente não violenta” já conseguiram o objetivo preliminar, graças também ao “papel dos diplomatas” ocidentais e das organizações não governamentais influenciadas ou hegemonizadas pelo Ocidente: uns e outras estão comprometidos em “constituir e equipar a mídia” da oposição, e “essas televisões, esses jornais, essas rádios desempenham, às vezes, papel fundamental nas fases da revolução” (Genté, 2008, pp. 39-40). Exatamente como previsto pelo manual estadunidense.

Este continua focando as fases sucessivas da campanha. Infelizmente, o poder a ser derrubado continua desfrutando do “apoio” do “povo” ou de alguns setores. “Será necessário planejar com cuidado como” é possível varrer esse obstáculo:

> Será esse apoio enfraquecido por revelações sobre as brutalidades perpetradas pelo regime, pela exposição das consequências econômicas desastrosas das políticas do ditador ou por uma nova compreensão de que a ditadura pode ser derrubada? (Sharp, 2003, p. 54).

A essa questão formulada pelo manual pode ser acrescentada outra: tais "revelações" são todas verdadeiras? Vamos ver como, na Geórgia, seguindo a reconstrução da revista francesa de geopolítica, a oposição utiliza o poder de fogo midiático que adquiriu nesse meio tempo:

> A corrupção do regime é mostrada em todos os seus aspectos. Se necessário, lançando mão também da mentira. Na metade de novembro, algumas revistas alemãs afirmam que parentes de Shevardnadze compraram uma mansão luxuosa na cidade termal de Baden Baden, no sul da Alemanha. Segundo a revista *Bild*, o valor da residência corresponde a 11 milhões de euros. A informação não é confirmada. O que importa? A notícia é muito boa e Roustavi 2 e 24 Saati exibem uma foto de uma enorme residência que poderia efetivamente ser localizada na Alemanha ou em qualquer outra parte do mundo. Mais tarde descobriremos, de uma das nossas fontes de informação, que a foto foi achada por acaso na internet (Genté, 2008, p. 56).

Embora as "revelações" sobre a corrupção desacreditem amplamente o poder, não são suficientes para derrubá-lo: "Quais tipos de simbolismo – insiste o manual – podem ser mais eficazes para mobilizar a população?" (Sharp, 2003, p. 45). Na Geórgia, nos dias que antecederam a "revolução das rosas", a mídia controlada pela oposição, por um lado, exibe um filme sobre Gandhi, ao qual é indiretamente comparado Mikheil Saakašvili, o líder do movimento "não violento" a essa altura em plena ascensão; por outro lado, procura associar Shevardnadze de modo indelével, no imaginário do leitor ou do espectador, aos "piores ditadores da nossa época" e especialmente a Nicolae Ceausescu (Genté, 2008, pp. 56-57). Aqui, a falta de escrúpulos abre o caminho à inversão da verdade: a URSS de Gorbachev e de seu ministro das Relações Exteriores Shevardnadze (Fejtö, 1994, pp. 257-62) não tinha certamente ficado de fora do golpe de Estado que, no Natal de 1989, tirou o poder e a vida do ditador romeno.

Mas é significativo, sobretudo, o que acontece em seguida. Após a proclamação dos resultados das eleições, que dão a vitória a Shevardnadze e que são tachadas de fraudulentas pela oposição, esta decide organizar uma marcha em Tiblisi para selar "a chegada simbólica na capital, pacificamente, de um país inteiro com raiva". Apesar de serem convocadas em todos os cantos do país com muitos meios de propaganda e também com recursos financeiros, naquele dia reúnem-se para a marcha de 5.000 a 10.000 pessoas apenas: "não é nada para a Geórgia!" E, no entanto, graças a uma direção sofisticada e altamente profissional, o canal de televisão que sabemos ser o mais famoso no país consegue passar uma mensagem totalmente diferente: "A imagem está lá, poderosa, de um povo que segue seu futuro presidente" (Genté, 2008, p. 55). Nessa altura, as autoridades políticas já não têm mais legitimidade, o país está confuso e desnorteado e a oposição mais jactanciosa e agressiva do que nunca, especialmente porque quem a encoraja e protege são a mídia internacional e os governos ocidentais. Atingimos o ponto de virada: como se chegou a essa situação? O manual de luta "não violenta" interroga--se sobre a técnica mais eficaz a fim de empurrar para uma sinuca de bico o poder que se quer derrubar: "Alguns atos simbólicos, tais como a ocupação física do espaço em frente ao palácio do ditador ou do quartel-general da polícia política, podem implicar um risco elevado e, portanto, não são aconselháveis para começar uma campanha" (Sharp, 2003, p. 52). O manual, publicado na primeira edição em 1993, não podia deixar de aprender com o fracasso da tentativa de ocupação prolongada da Praça Tienanmen ocorrida quatro anos antes, para levar a cabo a mudança de regime desejada. Era necessário seguir um caminho diferente: "Os estrategistas devem

escolher uma reivindicação que tenha a vantagem de ser amplamente reconhecida e que seja difícil de ser rejeitada" (*ibidem*, p. 51). Pois bem, mas como identificar essa reivindicação? Vejamos o caminho escolhido na Geórgia. Vamos dar um passo atrás com relação à marcha em Tiblisi. Antes que os resultados das eleições ficassem conhecidos e, depois, denunciados como fraudulentos, aliás, antes mesmo da contagem dos votos e das próprias eleições, pesquisas de opinião realizadas por instituições ligadas à Fundação Soros dão como certa a derrota de Shevardnadze e a vitória de Saakašvili; estas pesquisas de opinião são espalhadas e alardeadas pela oposição, que as proclama *a priori* como as únicas dignas de confiança e, aliás, "infalíveis" (Genté, 2008, pp. 55-56). Esta é mesma orientação que expressa, por sua vez, a "comunidade internacional". A dissipar quaisquer dúvidas intervém Washington: no ano anterior, os Estados Unidos não tiveram dificuldade em dar o aval ao golpe de Estado na Venezuela contra Hugo Chávez e, agora, não hesitam em declarar sem credibilidade democrática o resultado que dá a vitória a Shevardnadze. Nessa altura, é óbvia a "reivindicação" que o movimento "não violento" deve avançar e que nenhuma pessoa razoável pode rejeitar: é só questão de apagar uma fraude eleitoral e voltar novamente às urnas...

Na realidade, as novas eleições são chamadas a produzir uma reversão do resultado anterior. Em consequência do acolhimento de uma reivindicação "difícil de ser rejeitada", o bloco político-social que apoiara o vencedor considerado ilegítimo no Ocidente tende a desintegrar-se: agora, parece sem sentido opor-se aos juízes inapeláveis que residem em Washington (e em Bruxelas) e que, anulando as eleições, deixaram claro para todos onde mora o poder real; quixotesco e, talvez, até perigoso, é tentar contrastar a corrente "irresistível" da história. No lado oposto, além de dispor do poderio econômico, multimidiático, informático e telefônico do Ocidente, os "democratas" legitimados e abençoados por Washington (e por Bruxelas) são novamente motivados pela "nova compreensão de que a ditadura pode ser derrubada" – assim como prevê profeticamente o manual estadunidense – e pela sensação exaltante de estar em harmonia com o espírito dos tempos e com as aspirações das capitais que realmente contam e cujo poder é esmagador.

Apesar de tudo, às vezes (não é o caso da Geórgia), os governantes se recusam a aceitar a derrota. Então, é preciso deixá-los na impossibilidade de governar. Acabarão reagindo com violência? Não se trata necessariamente de um resultado indesejado do ponto de vista do autor do manual: é preciso, justamente, criar uma situação durante a qual se manifeste claramente "a brutalidade obtusa do regime contra militantes claramente não violentos". A onda de indignação que houver provocará "dissensões nas fileiras" do poder, intensificando a oposição e multiplicando suas forças (Sharp, 2003, p. 28). Estamos na fase final e o manual estadunidense abandona em grande parte as ambiguidades de linguagem: "Conflitos internos às instituições e rivalidades e hostilidades pessoais podem ser um obstáculo e até mesmo paralisar as ações da ditadura." O aparato de segurança começa a mostrar sinais de inquietação, de desobediência, de "motim". Sim, "unidades da polícia ou das forças militares podem agir para conseguir seus objetivos, até contra a vontade dos ditadores do país, lançando mão eventualmente de um golpe de Estado" (*ibidem*, pp. 22-23, 30 e 54). Obstinadamente calada e por muito tempo removida, eis que finalmente vem à tona a palavra-chave: o manual de "luta realisticamente não violenta" revela-se como um manual para a desestabilização e o golpe de Estado.

Na Geórgia, o assalto ao poder termina no dia 22 de novembro de 2003. Ainda não houve o reconhecimento da derrota pedido pela oposição e pelo Ocidente, não houve a anulação das eleições. No entanto, a primeira sessão da nova legislatura é interrompida por milhares de manifestantes liderados por Saakašvili, que, graças à desintegração do aparato estatal, irrompem no Parlamento e obrigam o presidente eleito "de forma fraudulenta" (Shevardnadze) a se demitir e a se retirar da vida política.

3. Revolução ou golpe de Estado?

Impõe-se uma pergunta: é uma revolução ou um golpe de Estado? Ainda antes de iniciar a prova de força, em um país como a Geórgia a "oposição" já exerce o poder no plano midiático, e esse poder é muito mais forte porque pode contar com a simpatia e a colaboração da mais influente mídia internacional. Durante a preparação das "revoluções coloridas", pode até acontecer que, na véspera de um acontecimento "inesperado" pela maioria, mas suscetível de desacreditar os governantes oficiais, a mídia internacional estivesse presente maciçamente em determinada localidade, como se fora, senão convocada, pelo menos avisada pelos protagonistas de uma revolução ou golpe planejado, conforme as diretrizes do manual estadunidense (Genté, 2008, p. 65). E tem mais. Já conhecemos o "papel dos diplomatas" dos Estados mais ricos e poderosos do mundo. Vislumbra-se também – continua a revista francesa de geopolítica – a mão da Fundação Soros e até do "Departamento de Estado" estadunidense (*ibidem*, pp. 40-41). Portanto, a "oposição" pode contar com o apoio dos mais importantes centros mundiais do poder financeiro, diplomático, político e militar. E esses centros de poder se fazem sentir com os fluxos de dinheiro que promovem, com a capacidade de corrupção que empregam, com as ameaças de sanções econômicas ou de outro tipo. O manual estadunidense assim descreve a situação que antecede o empurrão final nos governantes oficiais:

> Com o controle dos recursos financeiros, do sistema econômico, da propriedade, dos recursos naturais, dos transportes e dos meios de comunicação nas mãos dos opositores reais ou potenciais do regime, outra fonte essencial do poder dos ditadores se torna vulnerável ou é removida.

Mesmo antes de seu colapso, eles já não dispõem mais do "acesso […] aos recursos materiais", enquanto a oposição já faz sentir todo o seu peso "na economia, nas comunicações e nos transportes" (Sharp, 2003, p. 58).

Em conclusão, usando as palavras do estudioso das "revoluções coloridas" várias vezes citado:

> Nessas revoluções, o papel do Ocidente é sem dúvida determinante […] No momento em que as razões políticas ou geopolíticas induzem Washington e, em medida menor, as capitais europeias a derrubar um poder […], tudo parece disposto para que o poder caia (Gente, 2008, pp. 59 e 62).

A oposição gosta de se apresentar como Davi que desafia Golias, só que o aparente Davi revela-se como o Golias real da situação, que pode apresentar-se sob as roupas sedutoras de Davi pelo fato de ser um Golias no plano do poder midiático e da guerra psicológica. Definir como "revolução" o golpe promovido por setores que já antes exercem em grande parte o poder no plano nacional e, sobretudo, internacional, é pelo menos impróprio. Na realidade, estamos na presença de um golpe cujas características são peculiares, facilmente compreensíveis à luz de uma globalização (econômica e política) amplamente hegemonizada pelos Estados Unidos e seus aliados. É, pelo menos, um método não violento? Segundo a declaração explícita do seu maior teórico, a "luta realisticamente não violenta" não exclui o uso da violência, embora seja necessário contê-la o máximo possível (declarações semelhantes encontram-se com frequência nas palavras dos chefes de Estado e dos governos mais belicosos). Mas concentremo-nos nas ações durante as quais não são utilizadas armas de fogo. Voltando à Geórgia, é difícil considerar não violenta a irrupção no Parlamento dos militantes que querem impor sua vontade, uma irrupção que não provoca um derramamento de sangue só porque a resistência legal a esta ação foi previamente interrompida e neutralizada.

Obviamente, essa técnica de golpe de Estado nada tem a ver com Gandhi, protagonista de uma das maiores revoluções anticoloniais do século XX. Um dos simbolismos-chave da "revolução das rosas", em conformidade com a estratégia sugerida pelo manual que conhecemos, resulta ser fantasioso, ou seja, a colocação lado a lado de Gandhi e Saakašvili. Este último, na realidade, após alcançar o poder na onda de um "ativismo político que não se preocupa necessariamente com a democracia e a liberdade", comporta-se em consequência: "Numerosas organizações não governamentais locais e internacionais detetaram até mesmo um retrocesso no campo da liberdade de imprensa"; para dar só um exemplo, os novos governantes não hesitaram em mandar "as forças especiais georgianas" para bloquear ao vivo as televisões de que não gostavam (Genté, 2008, pp. 65 e 67). Especialmente no verão de 2008, enquanto os Jogos Olímpicos estão em andamento e aproveitando o fato de que a opinião pública internacional está concentrada nos jogos alçados a símbolo de paz, Saakašvili deflagra uma guerra durante a qual as tropas georgianas cometem crimes de guerra.

Por fim, uma consideração geral. No manual está presente a ameaça de "sanções econômicas" e "embargos" contra os países recalcitrantes (Sharp, 2003, p. 44), ou seja, a ameaça de sanções que, como veremos, tem "provocado mais mortes do que todas as destruições em massa durante a história" (cf. *infra*, cap. X, item 6). E, no fundo, vislumbra-se o poderoso aparato militar que está pronto para entrar em ação: é preciso considerar – realça o manual estadunidense – "as armas econômicas e militares" (Sharp, 2003, p. 44). Agora é claro. Um abismo separa a não violência de Gandhi da "luta realisticamente não violenta", que na verdade pode contar com um aparato de violência e de destruição sem precedentes na história. A "não violência", de arma nas mãos dos fracos, transformou-se em mais uma arma dos poderosos e prepotentes que, também fora da ONU, estão determinados a impor a lei do mais forte.

No entanto, não deve ser negligenciado aquilo que o manual estadunidense e as pesquisas de guerra psicológica nele presentes aprenderam com Gandhi. Claro, a produção da indignação moral (resultado essencial da não violência do líder indiano) tornou-se agora uma manipulação sem limites. No dia 17 de novembro de 1989, a "revolução de veludo" triunfava em Praga ecoando uma palavra de ordem gandhiana: "Amor e Verdade". Na realidade, a difusão da notícia falsa segundo a qual um estudante fora "brutalmente assassinado" pela polícia desempenha um papel decisivo. Isto foi revelado vinte anos depois por "um jornalista e líder da dissidência, Jan Urban": sua "mentira" tivera o mérito de despertar a indignação da massa e o colapso de um regime já precário (Bilefsky, 2009).

Mais significativa ainda é a "revolução estilo Cinecittà" (Fejtö, 1994, p. 263) que algumas semanas mais tarde derrubou, na Romênia, a ditadura de Ceausescu, na onda de um levante popular provocado pelo "genocídio" em Timisoara. Um filósofo de prestígio sintetizou assim os acontecimentos:

> Pela primeira vez na história da humanidade, alguns cadáveres recém-enterrados ou alinhados nas mesas dos morgues [necrotérios] foram desenterrados rapidamente e torturados para simular, diante das câmeras, o genocídio que devia legitimar o novo regime. Aquilo que o mundo todo assistia ao vivo como a verdade verdadeira nas telas da televisão era a absoluta não verdade; e, embora a falsificação fosse às vezes evidente, ela era autenticada como verdadeira pelo sistema mundial da mídia, a fim de que ficasse claro que o verdadeiro já não era senão um momento do movimento necessário do falso (Agamben,1996, p. 67).

Talvez de modo menos lúgubre, desenvolveu-se com eficácia manipulação semelhante quando os *media* georgianos e ocidentais difundiram ou bombardearam a foto de uma mansão luxuosa atribuída a Shevardnadze. Às vezes, porém, consegue-se o efeito simbólico seguindo uma metodologia mais sutil. No caso da celebérrima foto do manifestante imóvel diante do tanque na Praça Tienanmen, a câmera poderia ter-se concentrado nos instantes subsequentes e filmar o tanque enquanto virava repetida e laboriosamente para evitar o manifestante, que, na realidade, não é atropelado. "Verdade verdadeira" e "absoluta não verdade" tendem, aqui, a se entrelaçar de modo ainda mais inextricável. Como sugerirá mais tarde o manual estadunidense, a produção da indignação moral exige uma simbologia cuidadosa, e qual simbologia é mais cuidadosa do que aquela da não violência do manifestante que enfrenta a violência desumana de um poder pronto para esmagar (também no sentido literal da palavra) dissidentes que manifestam com as mãos vazias?

Longe de ser um fato isolado, a "revolução estilo Cinecittà" e as "revoluções midiáticas", das quais o estudioso francês de geopolítica já fala no título de seu artigo, tendem a desempenhar um papel cada vez mais importante na política internacional. Antecipando as sucessivas "revoluções coloridas" e com referência, em particular, à Internet, em abril de 1999 o *International Herald Tribune* sintetizou magistralmente: "As novas tecnologias mudaram a política internacional" (Schmitt, 1997). Desde sempre, como Marx bem sabia, o controle dos "meios de produção intelectual" é um momento essencial da luta política (MEW, 3; 46). Mas ele pensava em uma luta política que se desenvolvia em um quadro nacional, não podia prever uma situação com base na qual o controle substancial, por parte de um país ou de um grupo de países, dos meios de produção intelectuais capazes de ultrapassar qualquer fronteira de Estado, teria modificado os termos da luta política em nível internacional. Os países mais fortes e tecnologicamente mais avançados veem multiplicada sua capacidade de influenciar, condicionar e até de controlar os países mais fracos e tecnologicamente mais atrasados: as relações de força em nível internacional conhecem uma polarização ulterior. E há mais. Entrelaçando-se com a produção da indignação moral em grande escala e com eficiência industrial (graças a imagens verdadeiras, parcialmente verdadeiras ou totalmente falsas), a potência onipresente dos novos meios de produção intelectual pode se tornar um instrumento formidável de desestabilização em detrimento deste ou daquele país. Estamos assistindo ao surgimento de uma nova arma, e não mais em sentido meramente metafórico. E essa arma é ainda mais temível pelo fato de que qualquer tentativa por parte dos países tecnologicamente menos avançados e menos preocupados em proteger-se dessas tentativas de desestabilização, tentando ficar a salvo do bombardeio sistemático efetuado pelos meios antigos e novos de produção intelectual, é imediatamente rotulada como um ataque à liberdade de expressão. Assim ensina o manual de "luta realisticamente não violenta".

4. Uma virada na história da "não violência"

Um ciclo chegou ao fim. Durante todo um período histórico, a crítica da violência está intimamente ligada, ainda que às vezes de modo contraditório, à crítica do expansionismo global e, portanto, à crítica da pretensão do Ocidente de erguer-se como mestre e senhor do globo terrestre, impondo uma *white* ou *western supremacy* em escala planetária. Isto aplica-se à *American Peace Society* e à *Non-Resistance Society*, que denunciam a escravização dos negros perpetrada pelo Ocidente; isto aplica-se a Tolstoi, que condena o "imperialismo" e adverte contra a corrida armamentista das grandes potências que logo depois levou à catástrofe da I Guerra Mundial; isto vale também para o próprio Gandhi, que, em certos momentos, não hesita em comparar Churchill a Hitler, o "imperialismo" britânico ao imperialismo nazista. Tão forte é a identificação com o movimento anticolonialista no líder independentista indiano que, no dia 20 de novembro de 1938, mesmo denunciando a barbárie da Noite dos Cristais e das "perseguições antijudaicas", que "parecem não ter precedentes na história", ele não hesita em condenar a colonização sionista da Palestina como "injusta e desumana" e contrária a qualquer "código moral de conduta" (CW, 74; 239-42). Em relação a King, ele coloca repetidamente a luta dos afro-americanos pelos direitos civis no movimento mais geral do resgate dos povos coloniais, comprometidos em livrar-se do jugo colonial imposto pelas grandes potências ocidentais. Enfim, considerações semelhantes aplicam-se a Capitini e Dolci, e particularmente ao primeiro, que expressa apoio total aos movimentos de libertação anticolonial e que lamenta "a substituição do colonialismo europeu pelo colonialismo americano".

Agora, ao invés, a proclamação do ideal da não violência anda de mãos dadas com a celebração do Ocidente, que se ergue como guardião da consciência moral da humanidade e se acha autorizado, portanto, a desencadear desestabilizações e golpes de Estado, assim como embargos e guerras "humanitárias", em todo canto do mundo. No manual de "luta realisticamente não violenta" a palavra de ordem cara a Gandhi transformou-se em um instrumento da política imperial de um país que tem um orçamento militar monstruoso, um arsenal nuclear capaz de aniquilar muitas vezes a humanidade e bases militares instaladas em todo canto do planeta, que lhe possibilitam intervir militarmente em todos os lugares. Sim, de Gandhi foi herdada a atenção para as técnicas de produção da indignação moral, mas agora o *Satyagraha* se transformou no seu contrário: de "força na verdade" transformou-se em uma força na manipulação inédita e temível.

X. Uma não violência realista em um mundo exposto à catástrofe nuclear

1. Grandes crises históricas e inevitabilidade da violência

Nas primeiras páginas deste livro, vimos o movimento não violento surgir ou desenvolver-se na esteira da decepção provocada pelas promessas não cumpridas de realização da paz perpétua (e de cessação de toda forma de violência) a partir da vitória de uma revolução ou de uma guerra. Mas o movimento não violento cumpriu suas promessas? Conflitos arrasadores acabaram dilacerando-o repetidamente. É só pensar naquilo que aconteceu, nos Estados Unidos, por ocasião da aprovação definitiva da lei sobre a captura dos escravos fugitivos e da Guerra de Secessão: num momento em que se tratava de escolher entre a violência que acorrentava e atormentava os negros e a violência que apelava para derrotar os Estados escravistas e, em perspectiva, para abolir a escravidão, eis que a militante quaker da *American Peace Society* que já conhecemos, Angelina Grimké, pronuncia-se claramente em favor da segunda perna do trágico dilema moral. A condenação incondicionada e de princípio da violência pressupõe uma visão doutrinária das grandes crises históricas, como se elas permitissem uma ponderação a frio das vantagens e das desvantagens da luta armada ou do caminho pacífico, ao passo que, na realidade, trata-se de escolher entre duas formas diferentes de violência.

Semelhantes aos dilemas enfrentados pelos pacifistas estadunidenses eram os dilemas diante dos quais, após a deflagração da I Guerra Mundial, estavam os militantes socialistas que tinham lutado contra o militarismo, a corrida armamentista e os perigos de guerra. A Revolução de Outubro colocava um ponto final (na Rússia) a uma carnificina, durante a qual as tentativas de confraternização entre os soldados dos exércitos opostos eram interrompidas com mão de ferro. Ou seja, a lei e o aparato estatal exigiam que todo homem adulto (ou também adolescente) estivesse pronto para matar e ser morto. Os desertores eram entregues ao pelotão de fuzilamento; aliás, o pelotão de fuzilamento estava aguardando, com a prática da dizimação, também as unidades militares que tivessem demonstrado pouco espírito combativo, isto é, zelo insuficiente na participação do massacre. A obrigação, portanto, não era apenas matar os inimigos externos, mas também os "traidores" que se aninhavam internamente. Eis uma nova crise histórica que não permitia escolher entre violência e não violência: as duas pernas do dilema eram violência bélica, de um lado, e violência revolucionária, de outro. A mesma escolha trágica foi imposta àqueles que, um ano depois, na esteira da revolução bolchevique e aprendendo com ela, impuseram na Alemanha e na Áustria o fim da guerra e liquidaram as dinastias dos Hohenzollern e dos Habsburgos, que se opunham a isso ou que recalcitravam.

Não é muito diferente o quadro que se apresentou durante a II Guerra Mundial. Por exemplo, na Itália: quem alimentava a resistência da guerrilha antifascista eram jovens que recusavam o alistamento no exército de Saló e tomavam o caminho da montanha. O dilema era claro: ser utilizado como bucha de canhão na guerra infame conduzida pela república de Mussolini e pelo III Reich, ou combater de armas em punho para acabar com o nazifascismo. Mais uma vez, uma grande crise histórica forçava a escolher entre formas diferentes de violência.

2. *Ética da convicção e ética da responsabilidade*

Até agora começamos pelo nível das declarações explícitas, das tomadas de posição em alto e bom som por esta ou aquela forma de violência (por exemplo, por ocasião da I Guerra Mundial, pela violência bélica, como é o caso dos socialistas de tendência "patriótica" e do próprio Gandhi; ou pela violência revolucionária, como é o caso de Liebknecht, Luxemburg e dos bolcheviques); isto é, nos movemos baseados nas intenções declaradas dos protagonistas.

Se, depois, nos interrogarmos fazendo referência à ética da responsabilidade, a inevitabilidade da violência, sempre por ocasião de grandes crises históricas, torna-se ainda mais evidente. Nos anos que antecedem a Guerra de Secessão, os militantes do movimento abolicionista não violento podem condenar em boa-fé o uso da violência; mas, pintando com as cores mais sombrias a instituição da escravidão e os donos de escravos, acabam alimentando a tempestade que em seguida desemboca no conflito entre Norte e Sul e na revolução abolicionista. Foi justamente observado que Garrison, "mais do que qualquer outro americano da sua época [...] foi responsável pela atmosfera de absolutismo moral que causou a guerra civil e libertou os escravos".[37] Ou seja, se do ponto de vista da ética das intenções o campeão do movimento não violento assume a culpa da violência apenas a partir da sua adesão declarada à guerra da União, do ponto de vista da ética da responsabilidade ele acaba já descumprindo antes, de alguma forma, o princípio sinceramente professado por ele. Desse paradoxo, na Itália, revela-se consciente Capitini, que assim se interroga a respeito da sua agitação contra o regime fascista: "Por que eu, que falava e escrevia sobre a não violência, acabei despertando e orientando em muitos jovens o antifascismo, que depois os levou a serem guerrilheiros na luta armada?" (Cc, 8).

Quando se passa do plano da ética da convicção para o plano da ética da responsabilidade, a violência acaba

manifestando-se também na prática diária da não violência, até mesmo independentemente das grandes crises históricas. Isso vale para Garrison, assim como para Gandhi. Não há dúvida de que este último, no âmbito do desafio lançado ao governo imperial, quer evitar o uso da violência. Mas, vejamos qual é sua atitude em 1942, quando começa a maior campanha de desobediência civil lançada por ele, num momento em que, por causa da fúria da II Guerra Mundial e da ofensiva militar japonesa, é previsível uma dura reação por parte dos ingleses que já estão encurralados. O líder indiano sabe bem que a luta será muito dura, mas nem por isso torna-se mais cauteloso. Ao contrário, ele incita seus seguidores e seus compatriotas à “rebelião aberta” sob a égide do lema “Aja ou morra” (*Do or Die*), e os convida a comprometerem-se, solene e publicamente, a realizar no país uma agitação e um movimento de massa durante os quais eles devem estar prontos para dar a vida a fim de acabar com a “escravidão” do país (cf. *supra*, cap. V, item 4). Na teoria, o legado da não violência permanece firme, mas não era difícil prever aquilo que depois realmente acontece: os manifestantes incendeiam centenas de quartéis da polícia, de agências do correio, de estações de trem, enquanto irrompem desordens e conflitos que provocam a morte e o ferimento de aproximadamente 2.500 pessoas. “É a rebelião mais séria desde 1857”, ou seja, desde a revolta dos *sepoys*, e o espectro dessa revolta é ainda mais crível porque, em 1942, bem como em 1857, não faltam unidades militares indianas que se recusam a obedecer às ordens dos oficiais ingleses e que são propensas ao motim (Herman, 2008, p. 495). Se fizermos valer a ética da responsabilidade, fica difícil ignorar o papel de Gandhi nesse acontecimento. Aliás, ele acaba sendo chamado em causa de modo duplo: por um lado, ele pode ser considerado corresponsável pelo derramamento de sangue ocorrido na Índia durante as violentas manifestações de protesto; por outro lado, com sua “*open rebellion*”, ele mantém presos no *front* indiano “cinquenta batalhões de tropas britânicas e indianas” (*ibidem*), afastadas do combate contra o Japão, que pode infligir um tributo de sangue mais grave ao exército inimigo. Por fim, sabemos que, em Gandhi, a exposição à violência do adversário e até sua provocação constituem um movimento essencial para produzir a indignação moral necessária a dar impulso e caráter irresistível à ação não violenta. Mas isso não significa ser corresponsável pela violência do adversário? Esta é a censura que, em 1963, os ministros brancos do culto de Birmingham dirigem a King, que, a esse respeito, segue uma linha bem mais cautelosa do que a de Gandhi.

3. Não violência e heterogênese dos fins

Por ocasião de grandes crises históricas, setores importantes dos vários movimentos não violentos não só se sentiram obrigados a apoiar ou a promover o uso das armas, mas ocorreu também que a fidelidade ao princípio professado por eles teve o efeito paradoxal de prolongar e recrudescer ainda mais a violência. Os pacifistas estadunidenses, ao sustentar a guerra da União contra o Sul secessionista e escravista, às vezes ficavam em paz com sua consciência com argumentos inquietantes: os inimigos ou eram foras da lei comuns que deviam ser combatidos com uma operação de polícia “normal” (e, portanto, em vez de usufruir do estatuto dos prisioneiros de guerra, tinham de ser submetidos ao rigor da lei, também depois do término das hostilidades), ou ainda, por causa de sua crueldade, eram tachados de “animais” (que, então, não podiam reivindicar para si o respeito dos direitos humanos). A boa consciência estava salva, e aqueles pacifistas podiam garantir para si mesmos que não tinham violado o princípio da não violência ardentemente professado por eles; só que, com essa atitude, acabavam criminalizando e até desumanizando o inimigo, abrindo caminho para uma violência sem limites.

Embora se manifeste com modalidades diferentes, a heterogênese dos fins não poupa nem sequer Gandhi. Perguntemo-nos sobre os efeitos concretos que a causa da *ahimsa* tem trazido a um movimento que parecia ser profundamente unitário: na África do Sul, a luta contra o regime de supremacia branca, que atingia os indianos como povo de cor, tinha unido hindus e islâmicos, de modo que as festas em honra a Gandhi contavam, às vezes, com a participação de "todos os comerciantes muçulmanos". O departamento de saúde indiano, que assistira os ingleses durante a guerra contra os bôeres, era composto de "hindus, muçulmanos e cristãos" (Chadha, 2000, pp. 68 e 90). A unidade tendia a fortalecer-se ainda mais com o lema do autogoverno. O desejo da emancipação e o sentimento do pertencimento comum à nação que vinha à tona na luta pareciam produzir na Índia britânica uma situação feliz:

> Uma nova era de amizade entre hindus e muçulmanos parecia iminente. Nos templos, os sacerdotes muçulmanos dirigiam-se a ouvintes hindus; os sacerdotes brâmanes falavam aos muçulmanos nas mesquitas. Hindus e muçulmanos almoçavam juntos e bebiam na mesma xícara, símbolo de afeto e confiança mútua (Brecher, 1965, p. 115).

O quadro muda à medida que a identidade indiana é definida através da referência a motivações tiradas da tradição religiosa hindu: o ideal de não violência se entrelaça com o vegetarianismo, com a prática do jejum, com a abstinência sexual e com a ética da renúncia. Tudo isso consagra Gandhi como um homem santo para os hindus, mas o torna cada vez mais estranho aos olhos da comunidade islâmica (Herman, 2008, p. 453). Em 1937, o líder dessa comunidade, Mohamed Ali Jinnah, declara: "Gandhi destruiu os ideais [de unidade do povo indiano] com que o Congresso iniciara sua vida, convertendo-o em uma organização comunalista hindu." Ao relacionar estas palavras, um biógrafo que gostava de Gandhi comenta:

> Uma afirmação não totalmente infundada, embora admitindo que não eram essas as reais intenções do Mahatma. Seus objetivos políticos, contudo, estavam tão intimamente ligados às suas ideias de reforma do hinduísmo que sua mensagem contribuiu, de fato, para alimentar a acusação, que lhe foi muitas vezes dirigida, de ter "hinduizado a política". Ele sempre enfatizou, nos discursos e nos escritos, sejam as reformas da sociedade hindu, seja a conquista da liberdade, e seus conceitos fundamentais, os valores morais e os ideais propugnados por ele eram, sem sombra de dúvida, de origem hindu. Acreditando ser devedor para com os muçulmanos apenas de sua benevolência, decidiu não prestar atenção aos efeitos negativos de seu pronunciado hinduísmo na opinião pública muçulmana (Chadha, 2000, p. 349).

Assim, a referência à *ahimsa*, enquanto por um lado conhece exceções assustadoras, como revela o compromisso de Gandhi com as guerras conduzidas pelo governo de Londres, sela o capítulo mais trágico de violência da Índia britânica. Com a eclosão do conflito que leva à formação de Índia e Paquistão, o fim do domínio britânico foi "a abertura da cortina sobre a guerra de extermínio que começou [logo] depois da independência em ambos os lados da fronteira, quando comboios de refugiados chegavam, às vezes, só transportando cadáveres"; "foi a maior migração forçada em nível mundial do século" (Torri, 2000, pp. 616-17). Churchill, de modo obviamente interessado, fala de "horrível holocausto (*frightful holocaust*)" (Churchill, 1974, p. 7.722). Claro, Gandhi está trabalhando para bloquear ou conter essa violência, pela qual ele acaba sendo atropelado. E, no entanto, um balanço histórico sério do movimento inspirado e guiado por ele não pode desconsiderar essa catástrofe.

Olhando a história do movimento comunista, a ideologia hoje dominante gosta de sentenciar com Karl Popper (1992c, p. 91): "Todos aqueles cujo propósito era trazer o paraíso em terra só criaram um inferno." É evidente que o balanço histórico sugerido aqui é muito unilateral; seja como for, não há motivos para ignorar a heterogênese dos fins em relação à *ahimsa* professada por Gandhi.

Especialmente porque a Índia de hoje, longe de encarnar o ideal da não violência, é um dos países mais violentos da Terra: há muitos conflitos armados entre os diferentes grupos religiosos e étnicos, e são recorrentes, sobretudo, os massacres contra muçulmanos e cristãos. Um quadro dramático vem à tona da imprensa internacional de maior autoridade: "Espancamentos, incêndios e assassinatos com motivações políticas" estão na ordem do dia. A violência está atingindo índices assustadores, "inclusive para os padrões sanguinários" dessas regiões: "Esqueçam aquilo que vocês aprenderam sobre Gandhi e a não violência na Índia. Esta, agora, é uma nação de milícias" armadas. Aquilo que salta aos olhos não é somente a violência expressa pela sociedade civil: é suficiente pensar nas insurreições dos camponeses e dos movimentos separatistas. Como reage o governo a tudo isso?

Com mais violência. As forças governamentais de segurança, em acordo com um grupo de ativistas chamado Salwa Judum, empenharam-se, conforme relato da *Human Rights Watch*, em "ameaças, espancamentos, prisões e detenções arbitrárias, saques e incêndios das aldeias para obrigar os moradores a apoiar Salwa Judum" (Giridharadas, 2008).

4. Utopia de um mundo sem poder e sem violência

Menos sentido ainda tem a contraposição habitual do movimento que vai de Garrison e Gandhi àquele que, de Marx e Engels, conduz até Lenin, pelo fato de subsistirem, entre os dois movimentos, importantes pontos de contato. Não se trata só da dura crítica contra o Ocidente escravista e colonialista. Embora assuma modalidades diferentes, a aspiração à realização de um sistema caracterizado pela ausência de qualquer forma de violência (e de poder) é comum. Em 1840, uma resolução da *New England Non-Resistance Society* declara:

> Todos os governos humanos existentes pressupõem como essenciais, para sua existência, o poder de tirar a vida e fazer a guerra, e eles, portanto, estão errados; nenhuma pessoa que acredite na inviolabilidade da vida humana e na pecaminosidade da guerra pode identificar-se com eles enquanto eleitor ou titular de um cargo público, sem incorrer em culpa (Ziegler, 1992, p. 102).

Aqui, a condenação das instituições que se arrogam o direito de lançar mão da guerra ou de impor a pena de morte é, ao mesmo tempo, a denúncia de todos aqueles que, em qualquer nível, colaboram com essas instituições. Dura é a polêmica contra a (mais moderada) *American Peace Society*, que se declara não violenta e, contudo, entre seus filiados, conta também "belicosos comandantes em chefe, generais, coronéis, majores e assim por diante". Quem quiser ser fiel à mensagem cristã da não violência deve considerar que o Sermão da Montanha considera pecaminosa até a "função de polícia" enquanto tal; e a essa condenação não escapa sequer a função judiciária (*ibidem*, pp. 49, 65 e 75). Em última análise, recorrendo às palavras de Garrison:

> A tentativa de os homens se governarem através de regras e punições físicas é e será sempre fútil. Do pressuposto segundo o qual o homem tem o direito de exercer a opressão sobre o seu irmão derivam todas as formas de injustiça e de opressão que têm assolado a Terra (*ibidem*, p. 74).

Não sem razão, a *New England Non-Resistance Society* é acusada, pelos seus adversários, de querer viver em um mundo "sem governo" e, mais precisamente, sem Estado (*ibidem*, pp. 74 e 79).

Após ressaltar a necessidade de lutar contra os "exércitos e a guerra", Capitini acrescenta que não é possível ficar restrito a esta "ação limitada". Não, "naturalmente o não violento visa a outra coisa"; ele se propõe, ainda, "desmantelar polícia e prisões, e confia que isso seja possível, pois acredita que o mal pode ser superado e que melhores relações humanas sejam possíveis" (Ca, 553). Somos levados a pensar no jovem Bloch, que esperava, da Revolução de Outubro que acabara de eclodir e fora saudada por ele, a "transformação do poder em amor". A "onicracia", recomendada por Capitini, é só um nome diferente da anarquia: onde todos comandam, na realidade ninguém comanda, desapareceu a distinção entre governados e governantes (Cb, 127 e 93). Partindo da análise do papel do Estado e dos seus corpos armados na repressão das revoltas, ou também só dos protestos dos "escravos assalariados" e dos explorados e dos oprimidos, Marx prevê e espera ele também uma "extinção do Estado", isto é, uma "extinção do Estado no sentido político atual" (Losurdo, 1997, cap. V, item 2). De resto, as afinidades entre os dois movimentos aqui relacionados são destacadas também pelo expoente mais ilustre da não violência na Itália. Determinado a lutar para "desmantelar polícia e prisões" e realizar o advento da "onicracia", Capitini avalia positivamente *O Estado e a Revolução* (Cb, 126-27), o texto onde Lenin, a partir do horror pelo Estado-Moloch da I Guerra Mundial, parece mais perto do anarquismo.

Em última análise, para ambos os movimentos aqui comparados, é o poder enquanto tal que tende a se configurar como abuso e violência. Nesse ponto, depois da II Guerra Mundial, houve no Ocidente uma espécie de jogo para um novo acréscimo. Michel Foucault desenvolveu sua análise da penetração, ou seja, da onipresença do poder, não só nas instituições e nas relações sociais, mas também no dispositivo conceitual. Era um discurso que cativava pelo seu radicalismo aparente e que, além disso, permitia a avaliação do poder e a da ideocracia com base no "socialismo real", cuja crise se manifestava cada vez mais claramente. Vale lembrar então que, para Gandhi, a modernidade enquanto tal era sinônimo de violência e que, antes disso, para o pacifista estadunidense Nathaniel P. Rogers, também a organização de uma reunião (*meeting*) implicava

violência: comportava, afinal, a imposição de regras e a utilização de um serviço de ordem encarregado de aplicá-las; implicava, ainda, um elemento de coação que sufocava a livre expressão do indivíduo (Kraditor, 1989, p. 33, nota 11).

Entretanto, se o poder, a dominação, a violência se aninham também na organização de uma manifestação e até mesmo nos discursos pronunciados durante uma manifestação contra a escravidão ou contra a guerra, em suma, se tudo é violência, torna-se muito problemático e até impossível um compromisso concreto contra certas formas de violência. Mais uma vez somos levados a pensar em Gandhi, que, a partir da identificação entre modernidade e violência, custa a se orientar nos conflitos da sua época: acaba assimilando Churchill a Hitler e expressando uma apreciação positiva do ruralismo da Itália fascista, ao qual era necessário reconhecer o mérito de se distanciar da violência intrínseca à modernidade! Quanto aos pacifistas estadunidenses, eles só conseguem desenvolver sua campanha contra a escravidão passando por cima da advertência sobre o caráter violento das mesmas manifestações de protesto; mais tarde, durante a Guerra de Secessão, chegam a expressar uma posição política só diminuindo a intensidade das condenações de princípio anteriores à violência e distinguindo as diferentes formas e os diferentes conteúdos que esta pode assumir.

5. Democracia universal e paz perpétua?

Como orientar-se nos dias de hoje? Em relação ao tema da violência, há três “grandes narrativas” que se confrontaram e entraram em choque durante o século XX. Wilson promoveu a intervenção dos Estados Unidos na guerra durante o primeiro conflito mundial como contribuição à difusão universal da democracia e à consequente realização da paz perpétua; segundo Lenin, ao contrário, esse objetivo seria realizado na esteira de uma série de revoluções que, derrubando o capitalismo e o imperialismo, teriam extirpado definitivamente o sistema no qual o flagelo da guerra afunda suas raízes; Gandhi, enfim, evocou um mundo sem violência a partir do triunfo do princípio moral e religioso superior proclamado por ele. Qual é o resultado do confronto e choque entre essas três “grandes narrativas”? Hoje em dia, a única “grande narrativa” que continua demonstrando vitalidade no plano político é a de Wilson. Ela utiliza também, com sabedoria, a grande narrativa de Gandhi, que agora, contudo, desempenha um papel totalmente subordinado: as “revoluções coloridas”, promovidas aparentemente sob a égide da não violência, mas se beneficiando, na realidade, do formidável aparato militar, econômico e multimidiático dos Estados Unidos e do Ocidente, são chamadas a promover a causa da democracia e, indiretamente, da paz; se necessário, porém, essa causa pode ser levada adiante também pelo uso das armas, por meio de expedições militares conduzidas com o objetivo de ampliar a área da democracia, ou seja, do regime político que por si só – nos é garantido – seria um antídoto contra a guerra e as tendências belicistas. A paz perpétua será, portanto, a consequência da difusão universal da democracia?

Apesar da proclamação dos pós-modernos, de acordo com a qual a época das "grandes narrativas" já teria desaparecido, estamos diante de uma "grande narrativa" que desempenha um papel importante no plano da política internacional. Certamente, ela não tem muita credibilidade no plano histórico. Ignora as guerras coloniais que, em relação a países como Itália e Alemanha, não aconteceram sob o Antigo Regime, mas sim depois da sua queda, isto é, depois do advento de um sistema político mais ou menos democrático. Em países como França e Inglaterra, longe de pôr fim ao expansionismo colonial, o triunfo do ordenamento liberal e democrático lhe dá um novo impulso. Finalmente, o nascimento dos Estados Unidos e da democracia americana comporta uma intensificação das guerras contra os índios, agora mais do que nunca submetidos à expropriação, deportação e dizimação: como é sabido, os colonos se rebelam contra o governo de Londres também para continuar, sem serem incomodados, sua expansão para o Oeste. Da mesma forma, na Austrália e na Nova Zelândia a conquista do autogoverno, elemento essencial da democracia, anda de mãos dadas com as guerras de extermínio contra os nativos. Não só a democracia não é, por si só, um antídoto contra a guerra, mas deve-se acrescentar que um dos maiores teóricos desse sistema político (Tocqueville), de um lado, no plano teórico atribui um valor benéfico à guerra e, de outro, no plano da ação política concreta, torna-se promotor de uma guerra colonial cruel na Argélia, que não poupa sequer a população civil

Mesmo fazendo abstração das guerras coloniais – o que seria inadmissível no plano lógico e moral – o resultado não muda. Eloquente é a análise das relações entre os dois países geralmente considerados encarnação das instituições e dos valores democráticos. Nascidos após uma longa guerra contra a Inglaterra, que já um século antes liquidara o absolutismo monárquico e adotara um regime representativo, os Estados Unidos não abandonam a hostilidade em relação à ex-metrópole, nem mesmo após alcançar a independência. Em uma carta para James Madison de 27 de abril de 1809, Jefferson expressa o desejo de arrancar o Canadá da Grã-Bretanha, "o que poderia acontecer em uma guerra futura". A guerra aqui evocada estoura poucos anos depois e ela, pelo menos em relação a um dos dois lados, é conduzida com um furor ideológico incomum. Jefferson chega a declarar:

> Nosso inimigo tem, na realidade, a consolação que teve Satanás quando conseguiu que nossos progenitores fossem expulsos do paraíso: de nação pacífica e dedicada à agricultura que éramos, transformamo-nos em uma nação que se dedica às armas e às indústrias manufatureiras.

Com o fim das hostilidades, Jefferson escreve que se trata de um "simples armistício"; tão radical é o antagonismo não só dos interesses, mas também dos princípios, que os dois países estão de fato envolvidos em uma "guerra eterna" (*eternal war*), destinada a terminar com o "extermínio" (*extermination*) de uma das duas partes". Ridicularizando a promessa de realização da paz perpétua, a partir da derrubada do absolutismo monárquico e do advento do regime representativo, justamente essa guerra implacável entre as duas "democracias" estimula, nos Estados Unidos, a formação das primeiras sociedades que professam a não violência, as quais esperam conseguir, pela conversão individual a um princípio moral superior, o objetivo inatingido da mudança política.

Com efeito, a hostilidade entre os dois países "democráticos" (Estados Unidos e Grã-Bretanha) continua por muito tempo e só termina quando, no horizonte, aparece um terceiro concorrente, a Alemanha de Guilherme II. Esta é também um país "democrático", caracterizado por um regime representativo avançado (em que o Reichstag é eleito por sufrágio universal masculino) e por uma dialética muito intensa no plano político e social, graças também à forte presença do partido social-democrata e dos sindicados dos trabalhadores. Mas nada disso impede o choque mortal com outros países "democráticos" durante a I Guerra Mundial.

O Ocidente liberal dos nossos dias, lançando mão do lema que agora estamos analisando, não faz jus à tradição de pensamento que está por trás dele. Hamilton e Tocqueville ressaltam que a rejeição comum ao absolutismo e a orientação liberal (ou democrática) comum não impedem por si sós a guerra entre os dois países. Hamilton, em particular, salienta que justamente a Holanda e a Inglaterra, as duas primeiras nações que se livraram do Antigo Regime, revelaram-se as "envolvidas em conflitos mais frequentes". O fato é que, "assim como os reis, também as nações sofrem aversões, predileções, rivalidades e desejos de aquisições injustas", e que as "assembleias populares" surgidas após a derrubada do absolutismo monárquico, longe de conter esses sentimentos e tendências, às vezes acabam intensificando-os. Tocqueville argumenta de maneira semelhante: não tem sentido "exigir que dois povos devam necessariamente viver em paz um com o outro, pelo fato de terem instituições políticas semelhantes" (de caráter liberal ou democrático). Com o advento do regime representativo, não só desapareceram "todas as razões de ambição, rivalidade, ciúme, todas as lembranças ruins", mas "as instituições livres tornam esses sentimentos ainda mais vivos". Sim, "todos os povos livres mostram ser orgulhosos de si"; salta aos olhos a "vaidade intensa e insaciável dos povos democráticos", como é confirmado pelo "orgulho nacional" desmedido e pelo "patriotismo irritável" que, segundo Tocqueville, o povo estadunidense demonstra.[38]

Dir-se-ia que o Ocidente liberal, alçando o lema da realização da paz perpétua na esteira da difusão (ou imposição) universal da democracia, acaba com os pontos fortes da tradição de pensamento à qual faz referência, para ir no encalço das razões utópicas da Revolução Francesa e da Revolução de Outubro, que ambas prometeram o advento da paz e da fraternidade perpétua entre as nações na esteira da derrubada, respectivamente, do Antigo Regime feudal-absolutista e do Antigo Regime capitalista. Como explicar esse paradoxo?

Vamos dar uma olhada na história. O advento, primeiramente, do Termidor e, depois, de Napoleão, com as várias guerras de conquista que se seguem, infligem duros golpes às esperanças que apareceram em 1789, com base nas quais, com a derrubada do Antigo Regime, a França teria dado uma contribuição poderosa à causa da realização da paz perpétua. E, no entanto, esse lema não desaparece. Em 1799, Novalis invoca "o tempo sagrado da paz perpétua", quando quem impedirá a guerra será a configuração da cristandade como "Igreja visível, sem levar em conta as fronteiras dos Estados". A "humanidade europeia", de novo convertida e idêntica à cristandade, é chamada a "acordar" e conseguir a "conciliação e ressurreição", inclusive para exercer a hegemonia sobre os "outros continentes" (Novalis, 1978, pp. 740, 744 e 748-50). Na reformulação de Novalis, o ideal da paz perpétua tem uma grande influência na ideologia da Santa Aliança (cf. Dilthey, 1929, p. 298). Os três monarcas signatários do tratado declaram que "permanecerão unidos com os laços de uma fraternidade verdadeira e indissolúvel", e que se sentem obrigados a prestar-se "assistência" sem permitir que fronteiras estatais e nacionais sejam um empecilho, posto que eles consideram si mesmos e os próprios súditos como "compatriotas" e "membros de uma mesma nação cristã". A partir disso, a "paz" e a "felicidade" seriam impostas no mundo (Romeo, Talamo 1979, pp. 263-64). Nesse ponto, o ideal da paz perpétua perde toda a universalidade, mesmo que apenas imaginada, para incorporar-se, desde o começo, na "humanidade europeia" e na hegemonia exercida por ela; sem qualquer ambição universalista aparece também o cristianismo, que se identifica, precisamente, com a Europa, como já declara o título da obra de Novalis.

Considerações semelhantes podem ser feitas também em relação à Revolução de Outubro, chamada a extirpar, junto com o privilégio social e o domínio de classe, também a arrogância nacional e a pretensão dos países mais fortes a oprimir e explorar os mais fracos; assim, viria à tona um "internacionalismo" que tornaria obsoletas as fronteiras estatais e nacionais, aplainando o caminho para a realização da paz perpétua. Todavia, também nesse caso, verificou-se o fenômeno descrito por

Tocqueville em relação às revoluções conduzidas contra o Antigo Regime absolutista e feudal. Apesar da referência a uma ideologia comum, os países do "campo socialista" se enfrentaram em graves conflitos e em verdadeiras guerras. Isso não foi impedido e, às vezes, foi até incentivado pelo fato de eles terem atrás de si uma revolução contra o domínio colonial e imperialista: o sucesso alcançado em uma grande luta de libertação tornara mais orgulhoso e mais enfático o sentido da própria identidade estatal, nacional e cultural; também com base nessas circunstâncias, explicam-se os conflitos entre a Iugoslávia e a URSS (que, com a Grande Guerra Patriótica, se libertara ela própria do perigo de uma colonização particularmente cruel), entre a URSS e a China e entre a China e o Vietnã. Mais uma vez, as esperanças da paz perpétua despertadas por uma grande revolução aparecem sem fundamento. E, no entanto, nem por isso desapareceram os lemas que ela utilizou: hoje em dia, nos Estados Unidos, quem promete a realização da paz perpétua e se define "*internacionalists*" são aqueles que teorizam o direito de intervenção universal da "nação eleita por Deus", ou seja, do Ocidente liberal, para debelar o despotismo e erradicar de uma vez por todas a planta maléfica da guerra.

A derrota da Revolução Francesa e da Revolução de Outubro estimula uma dialética semelhante. Estamos assistindo a uma espécie de encolhimento da "universalidade". Agora não mais como resultado de um processo complexo e contraditório e suscetível de ser reaberto: a universalidade proclamada, desde o início e de modo irrevogável, identifica-se com um Estado ou com um grupo de Estados bem determinado. Já despojado de todo elemento de grandeza, o "universalismo" é reduzido à ideologia da missão imperial e revela, assim, toda a sua miséria.

Isso é confirmado, de modo inquietante, pela atitude que um dos teóricos mais importantes da "sociedade aberta" e do Ocidente liberal assumiu. Em 1991, Popper, ao legitimar a primeira Guerra do Golfo, esperava que ela fosse o início de uma série de operações semelhantes destinadas a realizar a "paz mundial" e perpétua: "Não devemos ter medo de fazer as guerras para a paz. Nas circunstâncias atuais é inevitável. É triste, mas temos de fazer isso, se quisermos salvar o mundo. A determinação, aqui, é de importância crucial." A "salvação" da humanidade era um objetivo que justificava plenamente o uso da violência e da guerra; era necessário liquidar, ou deixar em condições inofensivas, os "inimigos mortais" da democracia e da paz. Não se tratava apenas de Saddam (que fora entregue ao carrasco, depois de uma guerra que causou dezenas ou centenas de milhares de mortos e milhões de refugiados), e tampouco dos "Estados terroristas"; havia também "a China comunista, para nós impenetrável" (cf. Popper, 1992a, 1992b). E portanto, já em 1991, a campanha para difundir a democracia e lançar as bases para a paz perpétua preanunciava-se como uma série ininterrupta de guerras.

A "grande narrativa", que faz brotar a paz perpétua da democracia universal, além de ser historicamente infundada, corre o risco de ser uma utopia que se transforma em distopia. Ao apoiar a primeira Guerra do Golfo e ao invocar outras do mesmo tipo, Popper não se colocava o problema de conferir se a sentença enunciada por ele ("Todos aqueles cujo propósito era trazer o paraíso na terra só criaram um inferno") fosse adequada também para o projeto de uma "paz mundial" duradoura apoiado por ele; mas é justamente nessa incapacidade de aplicar a si mesmos as regras que devem valer para os outros que consiste o dogmatismo.

6. Para uma retomada do movimento antimilitarista

Ao longo da história, talvez, nunca se homenageou tanto o princípio da não violência como hoje em dia. Gandhi, envolto por uma auréola de santidade, goza de uma admiração e até de uma veneração incontestadas e universalmente difundidas; os heróis do nosso tempo encontram sua consagração à medida que, a partir de motivações reais ou de cálculos da *realpolitik*, são elevados ao panteão dos não violentos. Nem por isso a violência real tem diminuído. Ela continua ficando à espreita até mesmo em suas formas mais brutais. Recentemente, era possível ler no *Corriere della Sera* um ilustre historiador israelense que evocava tranquilamente a perspectiva de "uma ação nuclear preventiva de Israel" contra o Irã (Morris, 2008). A homenagem do Ocidente tributada a Gandhi, e ao suposto "Gandhi do Irã" (cf. *supra*, cap. IX, item 1), não impede a ameaça de usar "métodos" definidos "hitlerianos" pelo teórico indiano da não violência. Algum tempo depois, em outro importante jornal italiano, o general estadunidense Wesley Clark, que comandou a guerra contra a Iugoslávia em 1999, assim trovejava:

> Os líderes norte-coreanos usam tons belicosos, mas eles sabem bem que não têm uma opção militar à disposição […]. Se resolvessem atacar a Coreia do Sul, a nação deles seria totalmente destruída. Deixaria literalmente de existir (Clark, 2009).

Práticas genocidas são evocadas sem que isso desperte um mínimo de indignação. Aliás, há os que solicitam abertamente o cancelamento das normas de direito internacional que visam limitar a violência bélica. No verão de 2008, enquanto o bombardeio israelense no Líbano (com o uso, também, das bombas de fragmentação) provocava mal-estar e protestos, um expoente importante do neoconservadorismo estadunidense, John Podhoretz, afirmava que o Ocidente não deveria esquecer uma lição da história: ele não teria vencido a II Guerra Mundial se os escrúpulos morais tivessem impedido de "atingir Dresden com bombas incendiárias e Hiroshima e Nagasaki, com bombas atômicas". Não se devia hesitar em colocar, portanto, perguntas radicais:

> E se o erro tático cometido no Iraque tivesse sido não matar logo os sunitas em quantidade suficiente para intimidá-los? […] Não foi a sobrevivência dos homens sunitas entre 15 e 35 anos a razão pela qual há uma insurreição e o motivo de fundo da atual violência sectária?

Um jornalista estadunidense, relatando tais declarações, constatava amargurado: podia-se esperar que quem invocasse o "genocídio" e outras medidas extremas fosse só algum extremista louco, e ao invés... (Young, 2006).

Apesar da homenagem a Gandhi, hoje é tão forte a carga de violência que, a fim de estar prontos para atingir e, aliás,

aniquilar o inimigo, não se hesita em assumir riscos desastrosos também para o aliado: na Europa ocidental "os Estados Unidos têm entre 200 e 350 ogivas nucleares". Já este é um risco gravíssimo. Mas não é tudo: investigações oficiais promovidas pelas autoridades de Washington revelam que "a maioria dos depósitos atômicos na Europa são considerados 'abaixo dos padrões de segurança' estabelecidos pelo Pentágono" (Molinari, 2008).

A isto se devem acrescentar os perigos de uma crescente proliferação nuclear, estimulada por três fatores concomitantes: o compromisso das potências atômicas que assinaram o tratado de não proliferação de reduzir seu arsenal e de oferecer sua contribuição rumo a um mundo sem armas nucleares foi totalmente descumprido; o padrão duplo de medida do Ocidente, que tolerou e até apoiou o acesso ao clube atômico de certos países (em particular Israel), tira autoridade e credibilidade à condenação da proliferação; a doutrina da guerra preventiva faz aparecer a arma atômica como uma apólice de seguro contra o perigo de agressão.

Como enfrentar tal situação tão repleta de violência? Vimos que, remetendo a um futuro problemático e remoto, as "grandes narrativas" perderam muito de seu brilho, e isso vale também para aquela que continua exercendo uma influência, inclusive prejudicial, na política internacional. Temos de chegar, então, à "grande narrativa" e ao lema de Gandhi? Nesse meio-tempo, é preciso não perder de vista sua ambiguidade e não esquecer que o líder indiano apoiou constantemente, ou declarou-se disponível a apoiar as guerras do Império Britânico e que, por ocasião da I Guerra Mundial, chegou a ser "recrutador-chefe" a serviço do exército britânico. Contudo, vamos fazer abstração disso e assumir o princípio da não violência atribuindo-lhe uma nova coerência e um novo rigor. A quem deve ser dirigido o apelo à não violência: só aos movimentos e organizações não estatais ou também os aparelhos do Estado (polícia e exército) habilitados a exercer a violência? O apelo, se for dirigido a esses últimos, é na realidade o convite para que cada Estado deixe de ser, justamente, um Estado. Todos devem conhecer a definição clássica de Weber a respeito do Estado como órgão que detém o monopólio da violência "legítima". Mas pensar que os Estados possam desaparecer e, além disso, desaparecer em ritmos rápidos, significa seguir uma abordagem utópica, aliás, decididamente onírica, que não ajuda em nada quando se trata de enfrentar as tarefas do presente.

Se, ao contrário, nos limitarmos a dirigir o apelo da não violência a movimentos e organizações não estatais, corremos o risco de condenar apenas a violência do mais fraco, legitimando ao mesmo tempo a violência do mais forte. Considere-se, por exemplo, a situação vigente nos territórios palestinos ocupados: os camponeses palestinos expropriados de suas terras que tentam impedir esse abuso e essa violência com todos os meios, indo ao encontro da morte, serão realmente mais violentos do que os assentados e os soldados israelenses que, protegidos por um aparato militar monstruoso, conduzem a operação com toda a tranquilidade e impunidade? Como observou um docente da Universidade Judaica de Jerusalém, na contagem oficial dos "ataques terroristas hostis" o governo israelense inclui também o "lançamento de pedras" (Margalit, 2003, p. 36; cf. Losurdo, 2007, cap. I, item 13): mas o menino que realiza esse ato é realmente mais violento do que o soldado que o decepa?

O princípio gandhiano da não violência revela-se problemático não só no momento da sua aplicação por ocasião das grandes crises históricas, quando, como vimos, existe de fato a obrigação de escolher entre formas diferentes de violência, mas já em uma fase anterior, quando se trata de definir o limite entre violência e não violência. Um grande filósofo (Thomas Hobbes) observou: "A natureza da guerra não consiste nesta ou naquela batalha, mas na disposição claramente hostil, perante a qual não há segurança para o adversário" (Hobbes, 1974, p. 109, cap. XIII). À luz dessa consideração, a instalação ameaçadora de bases militares e a disposição agressiva de frotas prontas para infligir a morte em grande escala revelam-se

elas mesmas atos de violência e de guerra.

Tudo isso não escapara aos militantes do movimento antimilitarista que, nos séculos XIX e XX, empregaram seus esforços a partir de uma plataforma de luta que ainda hoje é atual: para demonstrar credibilidade, o objetivo da condenação à violência deve ser, em primeiro lugar, a corrida armamentista, a política de guerra e de preparação para a guerra que se expressa também na instalação de bases militares no exterior, onde com frequência são depositadas armas nucleares. Tolstoi deu uma contribuição importante à elaboração dessa plataforma, para a qual converge também o último Gandhi. O líder indiano, durante a guerra (na qual não se envolve por causa da recusa da Inglaterra a conceder a independência à Índia) e nos meses logo após sua conclusão, procura pensar em termos gerais (e talvez mais realistas do que antes) no sistema pós-bélico capaz de evitar a repetição da catástrofe: não deveria mais existir a arma atômica (seu uso foi "o mais diabólico da ciência" e uma manifestação de "hitlerismo" ou de conversão aos "métodos hitlerianos") e a corrida armamentista deveria ser evitada, essa "competição pela capacidade do maior massacre possível" (CW, 98; 319 e 83; 39); deveria haver um desarmamento generalizado e a realização de relações internacionais que cancelem não só o "domínio imperialista", mas também qualquer forma de "intimidação" contra as "nações militarmente fracas" (LG, 7; 2-3 e 210).

A política de dominação e intimidação pode assumir várias formas. Na revista *Foreign Affairs* é possível ler: depois do colapso do "socialismo real", em um mundo unificado sob a hegemonia estadunidense e ocidental, o embargo constitui a arma de destruição em massa por excelência; o embargo ao Iraque, oficialmente imposto para impedir o acesso de Saddam às armas de destruição em massa, "nos anos sucessivos à Guerra Fria, provocou mais mortes do que todas as armas de destruição em massa ao longo da história" juntas (Mueller, Mueller, 1999). Na atual situação internacional, não é preciso uma intervenção militar propriamente dita para semear morte e destruição em um país inimigo, e nem mesmo para dizimá-lo. E, portanto, o movimento antimilitarista não pode deixar de fora dos seus alvos aquela arma de destruição que é o embargo.

7. Intervencionismo democrático ou democratização das relações internacionais?

É necessário considerar as novidades que aconteceram nesse meio-tempo. Na esteira de dois conflitos mundiais catastróficos viram a luz, primeiramente, a Sociedade das Nações e depois a ONU. Entre as duas organizações existem diferenças radicais. A primeira nem disfarçava sua adesão à ideologia e à prática do colonialismo. Dois artigos eram particularmente reveladores: o art. 21 consagrava a legitimidade da doutrina Monroe, que, na reinterpretação de Theodore Roosevelt de alguns anos antes, outorgava aos Estados Unidos um "poder de polícia internacional" na América Latina, reduzida, assim, à categoria de colônia ou semicolônia pelo grande irmão estadunidense; o art. 22 atribuía às potências

vencedoras da I Guerra Mundial o “mandato”, isto é, a “sagrada tarefa” de guiar os povos que ainda não estavam à altura da “civilização hodierna” (Schmitt, 1988, pp. 168 e 164). Era a consagração oficial do chauvinismo das grandes potências e do princípio da desigualdade entre nações “civilizadas” e “bárbaras”. A democracia nas relações internacionais se tornara impossível por causa de uma discriminação censitária camuflada, com base na qual tinham direito de palavra só as nações à altura da “civilização hodierna”, as desenvolvidas e ricas.

A ONU, que se formou e se ampliou progressivamente enquanto acontecia uma revolução anticolonial de dimensões planetárias, homenageia em seu Estatuto o princípio da igualdade entre as nações. O reconhecimento desse princípio e o processo de democratização das relações internacionais consequentes são o pressuposto para introduzir elementos de regulamentação no estado de natureza que tradicionalmente preside as relações entre Estados soberanos: exceto os casos urgentes de defesa do território nacional, o uso da força deveria ser autorizado pelo Conselho de Segurança. É um ponto de virada importante, mas justamente por isso há saudosistas do tempo antigo da Sociedade das Nações, quando quem decidia eram os países “civilizados”, desenvolvidos e ricos, ou seja, as “grandes democracias”.

Somos reconduzidos, assim, a um outro ponto qualificante da plataforma do movimento antimilitarista: sobre a necessidade de lutar contra o chauvinismo, marcado como parte integrante da política de guerra e de agressão, expressaram-se em plena consonância personalidades tão díspares entre si como Liebknecht (1958-68, vol. I, pp. 274 e 359) e Tolstoi (1983, p. 47) e, indiretamente, o último Gandhi, que insistia no princípio da “igualdade entre todas as raças e nações” como fundamento de uma “paz real” (LG, 7; 2).

Como se expressa hoje o chauvinismo? Convém logo esclarecer que há diferença entre patriotismo, por um lado, e chauvinismo e nacionalismo exclusivista, de outro. Apesar das semelhanças ou assonâncias superficiais, estamos lidando com duas atitudes radicalmente diferentes: uma é universalizável, enquanto a outra não é. O reconhecimento e a defesa da dignidade e da independência de uma nação são perfeitamente compatíveis com o reconhecimento e a defesa da dignidade e da independência das outras nações. É evidente, ao contrário, que a categoria de “povo de senhores” (ou seja, de “raça de senhores”) não é universalizável: só pode haver um povo de senhores quando existirem povos destinados à servidão. Ainda bem que, com o colapso do III Reich, essa ideologia agora pertence à história. No entanto, a hierarquização das nações pode apresentar-se de outra forma, mesmo não tão brutalmente naturalista. Nem a categoria de “nação eleita por Deus” e chamada por Ele para guiar o mundo pode ser universalizada: só pode haver uma nação destinada a guiar na medida em que outras são destinadas a ser guiadas.

A esse tema (que atravessa em profundidade a tradição política estadunidense) somos reconduzidos quando vemos um grupo de países que se arrogam o direito de decidir soberanamente, em certas ocasiões fora e contra o Conselho de Segurança da ONU, uma expedição militar punitiva (ou seja, o uso da arma de destruição em massa do embargo). É o triunfo do chauvinismo, cuja protagonista é uma “civilização” determinada, que evidentemente se considera investida de uma missão superior, capaz de isentá-la das regras a que estão submetidas as nações comuns. É verdade, a Organização das Nações Unidas apresenta muitas limitações: a pressão que os países ricos, durante votações importantes, exercem sobre os países mais pobres (quando são membros do Conselho de Segurança por rodízio), faz pensar na capacidade de corrupção e de intimidação da grande riqueza no processo democrático das sociedades capitalistas; mas a pretensão de uma grande potência ou de uma grande “civilização” que pode decidir de modo soberano suas expedições punitivas é análoga, no plano das relações internacionais, àquilo que o golpe de Estado representa para um país.

Nesse sentido, o intervencionismo democrático e humanitário é o contrário da democracia (e da paz). É bom não esquecer a lição da I Guerra Mundial. Mencionei-a no começo do livro, mas vale a pena repetir: enquanto a Tríplice Entente atribuía a seus exércitos a tarefa de levar a democracia e de impor o respeito dos valores universais na Alemanha de Guilherme II, esta atribuía ao seu exército a tarefa de levar a democracia e de impor o respeito de valores universais na Rússia czarista, aliada da Tríplice Entente! Se há conexão entre democracia e paz, ela é o elo entre a paz e a democracia nas relações internacionais. Com razão, o movimento antimilitarista uniu historicamente a luta contra os perigos de guerra à luta contra o chauvinismo e para a democracia nas relações internacionais.

O que dificulta ou impede o advento desta última? Tocqueville, na véspera de sua morte, constatava dolorosamente o aparecimento de um fenômeno novo e inquietante no país que ele amava e admirava: "há alguns anos" manifestava-se nos Estados Unidos um "espírito de conquista, e até de rapina".[39] Aqui não está mais em questão o "patriotismo", mesmo "irritável", ou seja, a autoconsciência jactanciosa de um povo orgulhoso da sua história e das suas realizações. Esse sentimento tira qualquer credibilidade, pelo menos no futuro previsível, da ideia de um mundo em que as fronteiras nacionais e estatais desapareceram ou se tornaram insignificantes, mas não provoca necessariamente o conflito: mesmo entre autoconsciências orgulhosas a convivência é possível; embora, às vezes, assuma uma forma enfática, a defesa da dignidade da individualidade nacional (assim como da individualidade empírica) é sempre universalizável. Muito diferente é o caso do "espírito de conquista, e até de rapina", que em si implica o confronto e a guerra. Como explicar o surgimento desse "espírito"? Estamos na presença de uma característica antropológica permanente e insuperável? Evidenciando sua novidade nos Estados Unidos e desenvolvendo sua análise em 1852, Tocqueville tendia na realidade a historicizar o fenômeno. Não se tratava mais da expansão no Far West, em relação à qual ele não tinha objeções a fazer e cujos protagonistas foram os colonos. Naquele momento havia algo novo: já havia ocorrido a guerra contra o México e a amputação drástica deste país; mas, o "espírito de conquista, e até de rapina", demorava a desaparecer nos Estados Unidos, assim como em outros países com avançado desenvolvimento capitalista.

Portanto, é preciso pôr em discussão um determinado sistema político-social? Deparamos novamente com uma problemática que esteve no centro da reflexão e da luta política na época contemporânea, e que ainda hoje é ineludível, embora se deva enfrentá-la em termos radicalmente novos, superando a abordagem utópica. Um ponto permanece firme: enquanto as raízes da política de "conquista", de "rapina", de domínio não forem arrancadas, o flagelo da guerra poderá ser contido e limitado por uma instituição como a ONU, mas fica ameaçada de decepção a expectativa esperançosa de Tolstoi e de outros grandes intérpretes da não violência de que o fenômeno da guerra e do duelo entre os Estados, tal como o fenômeno do duelo entre os indivíduos, desapareça da cena da história.

Referências bibliográficas

Agamben G. (1996). *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino.

Arendt, H. (1959), *Reflections on Little Rock* (1958), em "Dissent", Winter, pp. 45-56.

Ead. (1972a), *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego-New York-London.

Ead. (1972b), *Civil Disobedience* (1970), em Arendt (1972a), pp. 49-102.

Ead. (1972c), *On Violence* (1969), em Arendt (1972a), pp. 103-84.

Ead. (1972d), *Thoughts on Politics and Revolution* (1970), em Arendt (1972a), pp. 199-234.

Ead. (1985), *Politica e menzogna*, Sugarco, Milano, trad. it. de Arendt (1972a).

Ead. (1989), *Essays und Kommentare*, org. E. Geisel e K. Bittermann, Tiamat, Berlin, 2 vols.

Backfisch M. (2009), *Irans Gandhi predigt die Kraft der Zurückhaltung*, em *Handelsblatt*, 20-21 de junho, p. 8.

Barraclough G. (2009), *Introduzione alla storia contemporanea* (1964), Laterza, Roma-Bari.

Benjamin W. (1982), *Per la critica della violenza* (1921), em Id., Angelus Novus. *Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino.

Bernstein E. (1896-97), *Die deutsche Sozialdemokratie und die türkischen Wirren*, em *Die neue Zeit*, Heft 4, pp. 108-16.

Id. (1900), *Der Sozialismus und die Kolonialfrage*, em *Sozialistische Monatshefte*, pp. 549-62.

Bernstein R., Munro R.H. (1997), *The Coming Conflict with China*, Knopf, New York.

Bilefsky D. (2009), *A Rumor that Set Off the Velvet Revolution*, em *International Herald Tribune*, 18 de novembro, pp. 1 e 4.

Bobbio N. (2004), *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica* (1994), Donzelli, Roma, 4ª ed. ampliada.

Bonhoeffer D. (1958-74), *Gesammelte Schriften*, org. E. Bethge, Kaiser, München, 6 vols.

Id. (1963), *Ethik* (1949), org. E. Bethge, Kaiser, München.

Id. (1995), *Etica*, Queriniana, Brescia.

Brecher M. (1965), *Vita di Nehru* (1959), Il Saggiatore, Milano.

Buchez P.-J.-B., Roux P.C. (1834), *Histoire Parlementaire de la Révolution Française*, vol. II, Paulin, Paris.

Capitini A. (1966), *Antifascismo tra i giovani*, Célèbes, Trapani.

Id. (1998), *Scritti filosofici e religiosi*, org. M. Martini, Fondazione Centro Studi Aldo Capitini, Perugia.

Id. (1999), *Il potere di tutti* (1969), Guerra, Perugia.

Chadha Y. (2000), *Gandhi. Il rivoluzionario disarmato* (1997), Mondadori, Milano.

Chamberlain H.S. (1937), *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts (1898)*, Ungekürzte Volksausgabe, Bruckmann, München.

Churchill W. (1974), *His Complete Speeches 1897-1963*, Chelsea House, New York-London, 8 vols.

Clark W. (2009), *In caso di attacco l'America è pronta a raderli al suolo (intervista di M. Molinari)*, em *La Stampa*, 28 de maio, p. 11.

Collotti Pischel E. (1973), *Storia della rivoluzione cinese*, Editori Riuniti, Roma.

Commager H.S. (1978), Theodore Parker (1947), Peter Smith, Gloucester (Mass.).

Conboy K., Morrison J. (2002), *The Cia's Secret War in Tibet*, University Press of Kansas, Lawrence.

Croce B. (1950), *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, Laterza, Bari.

Davis D.B. (1971), *Il problema della schiavitù nella cultura occidentale* (1966), Sei, Torino.

Id. (2000), C. Vann Woodward (1908-1999), em *The New York Review of Books*, 10 de fevereiro, p. 13.

Deng Xiaoping (1994), *Selected Works*, vol. III, 1982-1992, Foreign Languages Press, Beijing.

Deshayes L. (1998), *Storia del Tibet. I segreti di una civiltà millenaria (1997)*, Newton Compton, Roma.

Dilthey W. (1929), *Das Erlebnis und die Dichtung* (1906), Teubner, Leipzig-Berlin.

Dolci D. (1999), *Una rivoluzione nonviolenta*, org. G. Barone, Terre di mezzo, Milano.

Dworkin R. (2002), *Taking Rights Seriously in Beijing*, em *The New York Review of Books*, 26 de setembro, pp. 64-67.

Epstein H. (1998), *Life & Death on the Social Ladder*, em *The New York Review of Books*, 16 de julho, pp. 26-30.

Fanon F. (1967), *I dannati della terra* (1961), Torino, Einaudi.

Fejtö F. (em colaboração com E. Kulesza-Mietkowski) (1994), *La fine delle democrazie popolari. L'Europa orientale dopo la rivoluzione del 1989 (1992)*, Mondadori, Milano.

Ferguson N. (2004), *Empire. The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power* (2002), Basic Books, New York.

Id. (2008), *La guerra della Cina alla natura*, em *Corriere della Sera*, 3 de agosto, p. 30.

Ferro M. (1980), *L'Occident devant la révolution soviétique*, Editions complexe, Bruxelles.

Fiori G. (1990), *Simone Weil. Biografia di un pensiero*, Garzanti, Milano.

Fishman T.C. (2005), *China SpA. La superpotenza che sta sfidando il mondo* (1995), Nuovi Mondi Media, Bologna.

Foster R.F. (1988), *Modern Ireland 1600-1972*, Allen Lane-The Penguin Press, London.

Fredrickson G.M. (1965), *The Inner Civil War. Northern Intellectuals and the Crisis of the Union*, Harper & Row, New York.

Id. (1982), *White Supremacy. A Comparative Study in American and South African History* (1981), Oxford University Press, Oxford.

Id. (1995), *Black Liberation. A Comparative History of Black Ideologies in the United States and South Africa*, Oxford University Press, New York-Oxford.

Friedman T.L. (2005), *China's Little Green Book*, em *International Herald Tribune*, 3 de novembro, p. 6.

Gandhi M.K. (1969-2001), *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, New Delhi, nova ed. em 100 vols.

Id. (1974), *La mia vita per la libertà* (1925), Newton Compton, Roma.

Gandhi R. (Gandhi jr.) (2008), *Gandhi. Sa véritable histoire par son petit fils,* Buchet/Chastel, Paris, trad. fr. da ed. indiana de 2006.

Garrison W.L. (1885-89), *The Story of His Life Told by His Children*, Fisher, London, 4 vol.

Garrow D.J. (2000), *The Man Who Was King*, em *The New York Review of Books*, 13 de abril, pp. 40-43.

Geggus D. (1982), *British Opinion and the Emergence of Haiti*, 17911805, em J. Walwin (org.), Slavery and British Society 1776-1846, Macmillan, London, pp. 123-49.

Genté R. (2008), *Des révolutions médiatiques*, em *Hérodote, revue de géographie et de géopolitique*, 2° trimestre, 129, pp. 37-68.

Giammanco R. (1967), *Black Power*. Potere Negro, Laterza, Bari.

Giridharadas A. (2008), *Forget Gandhi, Violence Is Now the Chosen Path*, em *International Herald Tribune*, 24 de outubro, p. 2.

Gobineau A. de (1983), *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-55), em Id., *Oeuvres*, org. J. Gaulmier, vol. I (com a colaboração de J. Boissel), Gallimard, Paris.

Goldstein M.C. (1991), *A History of Modern Tibet, 1913-1951. The Demise of the Lamaist State*, University of California Press, Berkeley.

Id. (1998), *The Dalai Lama's Dilemma*, em *Foreign Affairs*, janeiro-fevereiro, pp. 83-97.

Gramsci A. (1975), *Quaderni del carcere*, org. V. Gerratana, Einaudi, Torino.

Green M. (2009), *Gandhi Voice of a New Age Revolution* (1993), Axios, Mount Jackson (Usa).

Grunfeld A.T. (1996), *The Making of Modern Tibet*, Sharpe, Armonk (N.Y.)-London, revised edition.

Gumplowicz L. (1883), *Der Rassenkampf. Soziologische Untersuchungen*, Wagner'sche Universitätsbuchhandlung, Innsbruck.

Hacker A. (1992), *Two Nations. Black and White, Separate, Hostile, Unequal*, Scribner's Sons-Macmillan, New York-Toronto.

Hampton H., Fayer S. (1990), *Voices of Freedom. An Oral History of the Civil Rights Movement from the 1950s through the 1980s* , Bantam Books, New York-Toronto.

Harrer H. (2007), *Sette anni nel Tibet* (1953), Mondadori, Milano.

Hegel G.W.F. (1969-79), *Werke in zwanzig Bänden*, org. E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Herman A. (2008), *Gandhi & Churchill. The Epic Rivalry that Destroyed an Empire and Forged Our Age*, Bantam Books, New York.

Hobbes T. (1974), *Leviatano* (1651), trad. it. de M. Vinciguerra, Laterza, Roma-Bari.

Hofstadter R. (1960), *La tradizione politica americana* (1951), Il Mulino, Bologna.

Id. (org.) (1982), *Great Issues in American History* (1958), Vintage Books, New York, 3 vols. (vol. I em colaboração com C.L. Ver Steeg e vol. III em colaboração com B.K. Hofstadter).

Horne G. (1986), *Black and Red. W.E.B. Du Bois and the Afro-American Response to the Cold War, 1944-1963*, State University of New York Press, Albany.

Jefferson T. (1984), *Writings*, org. M.D. Peterson, The Library of America, New York.

Jenner W.J.F. (1994), *The Tyranny of History. The Roots of China's Crisis*, Penguin Books, London.

Johnson P. (1989), *Storia del mondo moderno* (1917-1980) (1983), Mondadori, Milano.

Jünger E. (1978), *Der Kampf als inneres Erlebnis (1922)*, em Id., Sämtliche Werke, Klett-Cotta, Stuttgart, vol. VII, pp. 9-103.

Kant I. (1965), *Scritti politici e di filosofia della storia* (1956), org. N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Utet, Torino, 2ª ed., pp. 283-336.

Kapur S. (1992), *Raising up a Prophet. The African-American Encounter with Gandhi*, Beacon Press, Boston.

Kautsky K. (1969), *La via al potere. Considerazioni politiche sulla maturazione della rivoluzione (1909)*, Laterza, Bari.

Id. (1977), *Socialismo e politica coloniale* (1907), em Id., *La questione coloniale. Antologia degli scritti sul colonialismo e sull'imperialismo*, org. R. Monteleone, Feltrinelli, Milano, pp. 98-157.

Khanna P. (2009), *I tre Imperi. Nuovi equilibri globali nel XXI secolo* (2008), Fazi, Roma.

Kiernan B. (2007), *Blood and Soil. A World History of Genocide and Extermination from Sparta to Darfur*, Yale University Press, New Haven-London.

Kiernan V.G. (1991), *Il duello. Onore e aristocrazia nella storia europea* (1986), Marsilio, Venezia.

King M.L. (2000), *The Autobiography* (1998), org. C. Carson, Abacus, London.

Id. (2001), *Autobiografia* (1998), Famiglia Cristiana, Cuneo, trad. it. de King (2000).

Knaus J.K. (1999), *Orphans of the Cold War. America and the Tibetan Struggle for Survival*, Public Affairs, New York.

Kraditor A.S. (1989), *Means and Ends in American Abolitionism. Garrison and His Critics on Strategy and Tactics, 1834-1850* (1967), Dee, Chicago.

Ku Hung-Ming (1998), *The Spirit of the Chinese People* (1915), Foreign Language Teaching and Research Press, Beijing.

Lacouture J. (1967), *Ho Chi Minh*, Il Saggiatore, Milano.

Lemann N. (1998), *Justice for Blacks?*, em *The New York Review of Books*, 5 de março, pp. 25-28.

Lenin V.I. (1955-70), *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma, 45 vols.

Liebknecht K. (1958-68), *Gesammelte Reden und Schriften*, Dietz, Berlin, 9 vols.

Liebknecht K., Luxemburg R. (1967), *Lettere 1915-1918*, Editori Riuniti, Roma.

«Limes» (1995), *Una Cina o molte Taiwan?*, editorial do n. 1, pp. 7-12.

Litwack L.F. (1998), *Trouble in Mind. Black Southerners in the Age of Jim Crow*, Knopf, New York.

Losurdo D. (1983), *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Istituto italiano per gli studi filosofici-Bibliopolis, Napoli.

Id. (1991), *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e "l'ideologia della guerra"*, Bollati Boringhieri, Torino.

Id. (1992), *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma.

Id. (1993), *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Bollati Boringhieri, Torino.

Id. (1996), *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, Laterza, Roma-Bari.

Id. (1997), *Antonio Gramsci dal liberalismo al "comunismo critico"*, Gamberetti, Roma.

Id. (2005), *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari.

Id. (2007), *Il linguaggio dell'Impero. Lessico dell'ideologia americana*, Laterza, Roma-Bari.

Id. (2008), *Stalin. Storia e critica di una leggenda nera*, Carocci, Roma.

Lukács G. (1967), *Taktik und Ethik* (ed. ungherese originale, 1919), em Id., *Schriften zur Ideologie und Politik*, org. P. Ludz, Luchterhand, Neuwied-Berlin.

Lyotard J.-F. (1985), *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979), Feltrinelli, Milano.

Magris C. (2007), *Prefazione a W. Benjamin, Immagini di città*, Einaudi, Torino, nova ed.

Mao Tsetung [Mao Zedong] (1969-75), *Opere scelte*, Edizioni in lingue estere, Pechino, 4 vols.

Marable M. (2007), *Race, Reform and Rebellion. The Second Reconstruction and Beyond in Black America*, 1945-2006, University Press of Mississippi, Jackson.

Margalit A. (2003), *The Suicide Bombers*, em *The New York Review of Books*, 16 de janeiro, pp. 36-39.

Marx K., Engels F. (1955-89), *Werke*, Dietz, Berlin, 43 vols.

Mazza V. (2009), *È un movimento democratico gandhiano*, em *Corriere della Sera*, 24 de junho, p. 2.

Mehring F. (1961), *Storia della socialdemocrazia tedesca* (1897-98), pref. de E. Ragionieri, Editori Riuniti, Roma, 2 vols.

Miliband R. (1968), *Il laburismo. Storia di una politica* (1964), Editori Riuniti, Roma.

Mini F. (1999), *Xinjiang o Turkestan orientale?*, em *Limes. Rivista italiana di geopolitica*, n. 1, pp. 83-96.

Mirsky J. (2007), *China's Area of Darkness*, em *The New York Review of Books*, 8 de novembro, pp. 56-58.

Molinari M. (2008), *Allarme atomiche Usa: "Sono custodite male"*, em *La Stampa*, 22 de junho, p. 13.

Monteleone R. (1974), *Teorie sull'imperialismo da Kautsky a Lenin*, Editori Riuniti, Roma.

Morris B. (2008), *Solo un attacco (riuscito) può fermare la guerra*, em *Corriere della Sera,* 20 de julho, p. 24.

Morris J. (1992), *Pax Britannica. Farewell the Trumpets*, The Folio Society, London.

Mueller J. (1989), *Retreat from Doomsday. The Obsolescence of Major War, Basic Books*, New York.

Mueller J., Mueller K. (1999), *Sanctions of Mass Destruction*, em *Foreign Affairs*, maio/junho, pp. 43-53.

Nathan A.J., Link P. (org.) (2001), *Tienanmen*, Rizzoli, Milano.

Negro L. (1901), *Nuova soluzione sociale?*, em *Critica sociale*, 1° de janeiro, pp. 7-9.

Nevin T.R. (1997), *Simone Weil. Ritratto di un'ebrea che si volle esiliare* (1991), Bollati Boringhieri, Torino.

Niebuhr R. (1968), *Uomo morale e società immorale* (1932), Jaca Book, Milano.

Novalis (1978), *Die Christenheit oder Europa* (1799), em Id., Werke, *Tagebücher und Briefe*, org. H.-J. Mähl e R. Samuel (Sonderausgabe für die wissenschaftliche Buchgesellschaft), Hanser, München, vol. II, pp. 732-50.

Paludan P.S. (1998), *Religion and the American Civil War*, em R.M. Miller, H.S. Stout, Ch.R. Wilson (org.), *Religion and the American Civil War*, Oxford University Press, New York-Oxford, pp. 21-40.

Pasolini P.P. (1981), *Il genocidio* (1974), em Id., Scritti corsari, Garzanti, Milano, 3ª ed.

Perrone R. (1996), *Atlanta, l'incubo della rivolta nera*, em *Corriere della Sera*, 14 de julho, p. 9.

Pföstl E. (2009), *La questione tibetana. Autonomia non indipendenza: una proposta realistica*, pref. del Dalai Lama, Marsilio, Venezia.

Pinzani C. (1970), *Jean Jaurès, l'Internazionale e la guerra*, Laterza, Bari.

Popper K.R. (1992a), *Kriege führen für den Frieden*, entrevista a O. Ihlau, em *Der Spiegel*, 23 de março, pp. 202-11.

Id. (1992b), *Io, il Papa e Gorbaciov*, entrevista a B. Spinelli, em *La Stampa*, 09 de abril, p. 17.

Id. (1992c), *La lezione di questo secolo*, org. G. Bosetti, Marsilio, Venezia.

Pound E. (1981), *Jefferson e/o Mussolini* (1935), Il Falco, Milano.

Procacci G. (1984), *Dalla parte dell'Etiopia. L'aggressione italiana vista dai movimenti anticolonialisti d'Asia, d'Africa, d'America*, Feltrinelli, Milano.

Pye L.W. (1990), *China: Erratic State, Frustrated Society*, em *Foreign Affairs*, Fall 1990, pp. 56-74.

Rampino A. (2009), *La leader dei turchi del Xinjiang: "La gentilezza ci sta uccidendo"*, em *La Stampa*, 8 de maio, p. 21.

Raumer K. von (org.) (1953), *Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*, Alber, Freiburg-München.

Raynal G.T. (1981), *Histoire philosophique et politique des Deux Indes* (3a ed. 1781, ampliada com a colaboração de D. Diderot), antologia organizada por Y. Benot, Maspero, Paris.

Roberts J.A.G. (2001), *Storia della Cina* (1999), Il Mulino, Bologna.

Rodinson M. (1995), *Maometto* (1967), Einaudi, Torino.

Romein J. (1969), *Il secolo dell'Asia. Imperialismo occidentale e rivoluzione asiatica nel secolo XX* (1956), Einaudi, Torino.

Romeo R., Talamo G. (org.) (1979), *Documenti storici*, Loescher, Torino, vol. II.

Rosenzweig F. (1985), *La stella della redenzione* (1921), trad. it. de G. Bonola, Marietti, Casale Monferrato.

Rousseau J.-J. (1971), *Discours sur les richesses ou Lettre à Crysophile* (1759), em Id., *OEuvres complètes*, org. M. Launay, Seuil, Paris, vol. II, pp. 726-31.

Saitta A. (1948), *Dalla res publica christiana agli Stati Uniti d'Europa*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

Salsano A. (org.) (1981), *Antologia del pensiero socialista. La Seconda Internazionale*, Laterza, Roma-Bari.

Salvadori L., Villi C. (1987), *Il luddismo. L'enigma di una rivolta*, Editori Riuniti, Roma.

Salvatorelli L., Mira G. (1972), *Storia d'Italia nel periodo fascista* (1964), Mondadori, Milano, 2 vols.

Salvemini G. (1963), *La guerra per la pace*, em *L'Unità*, 28 de agosto de 1914, em Id., *Opere*, Feltrinelli, Milano, vol. III, livro 1, pp. 359-61.

Sartre J.-P. (1967), *Prefazione a Fanon* (1967).

Schlesinger A. jr. (1992), *The Disuniting of America. Reflections on a Multicultural Society*, Norton, New York-London.

Schmid A.P. (1974), *Churchills privater Krieg. Intervention und Konterrevolution im russischen Bürgerkrieg*, November 1918-März 1920, Atlantis, Zürich.

Schmitt B. (1997), *The Internet and International Politics*, em *International Herald Tribune*, 2 de abril, p. 7.

Schmitt C. (1988), *Völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus* (1932), em Id., *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1932-1939* (1940), Duncker & Humblot, Berlin, pp. 162-79.

Sharp G. (2003), *From Dictatorship to Democracy. A Conceptual Framework for Liberation* (1993), The Albert Einstein Institution, Boston.

Snow E. (1965), *Stella rossa sulla Cina* (1938), Einaudi, Torino.

Sofri G. (1985), *Gandhi, tra Oriente e Occidente*, em P.C. Bori, G. Sofri, Gandhi e Tolstoj. *Un carteggio e dintorni*, Il Mulino, Bologna, pp. 9-125.

Sorel G. (1963), *Réfléxions sur la violence* (1908), trad. it. em Id., *Scritti politici*, org. R. Vivarelli, Utet, Torino, pp. 83-421.

Id. (1973), *"Da Proudhon a Lenin" e "L'Europa sotto la tormenta"*, no apêndice Lettres à Mario Missiroli, premissa de G. De Rosa, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

Summers A. (1993), *La vita segreta di J. Edgar Hoover, direttore dell'F.B.I.* (1993), Bompiani, Milano.

Sun Yat-sen (1976), *I tre principî del popolo* (1924), trad. it. do fr., Einaudi, Torino.

Tendulkar D.G. (1990), *Mahatma. Life of Mohandas Karamchand Gandhi, Publications Division*, New Delhi, 8 vols.

Tenzin Gyatso [XIV Dalai Lama] (2009a), *Il mio Tibet libero*, Urra, Milano.

Id. (2009b), *La mia terra, la mia gente* (1962), Sperling & Kupfer, Milano.

Terrill R. (2003), *The New Chinese Empire and What It Means for the United States*, Basic Books, New York.

Terry W. (1998), *Black Power in Vietnam*, em *Time*, agora em *Reporting Vietnam. Part One: American Journalism 1959-1969*, The Library of America, New York.

Thoreau H.D. (1993), *Disobbedienza civile* (1849), Mondadori, Milano.

Tocqueville A. de (1951), *De la Démocratie en Amérique*, em Id., *Oeuvres complètes*, org. J.P. Mayer, Gallimard, Paris, vol. I, 2.

Id. (1954), *Correspondance anglaise, avec Reeve et J.S. Mill*, em Id., *Oeuvres complètes*, org. J.P. Mayer, Gallimard, Paris, vol. VI, 1.

Id. (1986), *Correspondance étrangère, Amérique-Europe continentale*, em Id., *Oeuvres complètes*, org. J.P. Majer, Gallimard, Paris, vol. VII.

Id. (1989), *Mélanges*, em Id., *OEuvres complètes*, org. J.P. Mayer, Gallimard, Paris, vol. XVI.

Tolstoi L. (1974), *Guerra e pace* (1868-69), Einaudi, Torino.

Id. (1980), *I diari. 1847-1910*, Longanesi, Milano.

Id. (1983), *Rede gegen den Krieg. Politische Flugschriften* (1968), org. P. Urban, Insel, Frankfurt a.M.

Torri M. (2000), *Storia dell'India*, Laterza, Roma-Bari.

Tucholsky K. (1985), *Der Krieg und die deutsche Frau* (1927), em Id., *Gesammelte Werke*, org. M.G. Tucholsky e F.J. Raddatz, Rowohlt, Hamburg, vol. V, pp. 267-69.

Turati F. (1896), *Becchi e bastonati. L'impresa d'Africa e la borghesia italiana*, em *Critica sociale*, 16 de janeiro, pp. 17-19.

Id. (1979), *Socialismo e riformismo nella storia d'Italia. Scritti politici 1878-1932*, org. F. Livorsi, Feltrinelli, Milano.

Turati F., Kuliscioff A. (1977), *Carteggio,* coligido por A. Schiavi, org. F. Pedone, Einaudi, Torino, 6 vols.

Urquhart B. (2001), *The Tragedy of Lumumba*, em *The New York Review of Books*, 4 de outubro, pp. 4-7.

Valli B. (2003), *Matrimoni misti e quiz televisivi. Così Pechino ha cancellato il Tibet*, em *La Repubblica*, 29 de novembro, p. 15.

Venzky G. (1999), *Aufstand des kleinen Bruders. Taiwan verwirft das Dogma der Wiedervereinigung mit China -zu Recht*, em *Die Zeit*, 22 de julho, p. 6.

Villasante Cervello M. (2003), *La Négritude: une forme de racisme héritée de la colonisation française?*, em M. Ferro (org.), *Le livre noir du colonialisme*, Laffont, Paris, pp. 726-61.

Webb B. (1982-85), *The Diary, 1873-1943*, org. N. e J. MacKenzie, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 4 vols.

Weber Marianne (1926), *Max Weber. Ein Lebensbild*, Mohr, Tübingen.

Weil S. (1990a), *Riflessioni sulle origini dello hitlerismo* (1939), trad. it. em Weil (1990b), pp. 199-279.

Ead. (1990b), *Sulla Germania totalitaria*, org. G. Gaeta, Adelphi, Milano.

Ead. (2009a), *Non ricominciamo la guerra di Troia* (1937), trad. it. em Weil (2009b), pp. 111-30.

Ead. (2009b), *Pagine scelte*, org. G. Gaeta, Marietti, Genova-Milano.

Ead. (2009c), *Progetto di una formazione di infermiere di prima linea* (1940), trad. it. em Weil (2009b), pp. 155-64.

Wilson W. (1927), *War and Peace. Presidential Messages, Addresses, and Public Papers* (1917-1924), org. R.S. Baker e W.E. Dood, Harper & Brothers, New York-London.

Woodward C.V. (1966), *The Strange Career of Jim Crow* (1955), Oxford University Press, London-Oxford-New York, 2a ed. revista.

Woolf V. (1992), *Tre ghinee* (1938), Feltrinelli, Milano.

Worth R.F. (2009), *The Accidental Opposition Leader*, em *International Herald Tribune*, 19 de junho, pp. 1 e 4.

Young C. (2006), *Is the West Too Civil in War?*, em *International Herald Tribune*, 11 de agosto, p. 7.

Young-Bruehl E. (1990), *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo* (1982), Bollati Boringhieri, Torino.

Ziegler V.H. (1992), *The Advocates of Peace in Antebellum America*, Indiana University Press, Bloomington.

Zinn H. (2002), *Une histoire populaire des États-Unis d'Amérique*. De 1492 à nos jours (trad. fr. da ed. americana de 1980), Agone, Marseille.

Zweig S. (1968), *Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers* (1944), reimpr. anast., Fischer, Frankfurt a.M.

ao leitor

Se, numa livraria, lhe disserem que um título publicado pela Revan está esgotado, ou que a Revan não faz consignação, ou lhe derem qualquer justificativa semelhante para não ter à venda o título procurado, por favor, comunique-se conosco. A Revan sistematicamente reimprime os títulos de seu catálogo e os oferece às livrarias.

Telefone, que teremos prazer em atendê-lo. Ou compre direto em nosso sítio na internet (ver abaixo).

EDITORA REVAN

Avenida Paulo de Frontin, 163

Rio de Janeiro – RJ – CEP.: 20260-010

Tel.: (21) 2502-7495 / Fax.: (21) 2272-6873

Nossos e-mails:

Administração: administracao@revan.com.br

Vendas: vendas@revan.com.br

Divulgação: divulg@revan.com.br

Visite a Revan na Internet:

www.revan.com.br

www.facebook.com/editorarevan

[1] Para a Alemanha, cf. Losurdo 1991, cap. 1; para Croce e Hoover, cf. Losurdo 1997, cap. II, item 3.

[2] Ver o discurso de Mirabeau de 17 de agosto de 1789 em Buchez, Roux 1834, pp. 274-75.

[3] Esta é a expressão do duque de Preslin: em Saitta 1948, p. 119. Para as esperanças de paz perpétua suscitadas pela Revolução Francesa na França e na Alemanha, cf. Losurdo 1983, cap. III, item 4.

[4] Tocqueville 1954, pp. 230 e 254, cartas a Henry Reeve do dia 2 de agosto de 1857 e do dia 30 de janeiro de 1858.

[5] Cf. Webb 1982-85, vol. III, p. 218 (anotação de diário do dia 28 de agosto de 1914).

[6] Herman, 2008, p. 131; ao chegar a essa conclusão, o autor cita e adota as opiniões de Maureen Swan e James Hunt.

[7] Cf. Fredrickson, 1995, p. 227 (assim em uma transmissão de rádio de Londres).

[8] Tolstoi, 1980, pp. 541, 290 e 274 (anotações de diário de 15 de setembro de 1906 e de 9 de julho e 19 de março de 1884).

[9] Tolstoy 1974, p. 1.208 (Livro IV, parte III, cap. I).

[10] Tolstoy, 1980, pp. 522-25 (anotações de diário de 19 de maio e de 31 de julho de 1905).

[11] A definição é de C.E. Schorske: cf. Kautsky, 1977, p. 85 (nota do organizador).

[12] Webb, 1982-85, vol. III, p. 218, anotação do diário do dia 28 de agosto de 1914.

[13] Turati, 1979, p. 326, intervenção na Câmara do dia 23 de fevereiro de 1918.

[14] Em Liebknecht, Luxemburg 1967, pp. 12, 21, 23, 25 e 28 (citação de cartas enviadas entre julho e outubro de 1915).

[15] Sorel 1973, p. 582, carta a Mario Missiroli do dia 6 de setembro de 1915.

[16] Sorel 1963, pp. 113 (aqui Sorel cita e adere a Renan) e 161.

[17] Sorel 1973, p. 683, carta a Mario Missiroli de 27 de dezembro de 1919.

[18] *Ibidem*, p. 707, carta a Mario Missiroli de 18 de junho de 1920.

[19] *Ibidem*, pp. 610 e 615, cartas a Mario Missiroli de 24 de dezembro de 1916 e de 5 de março de 1917.

[20] Sobre o quadro geral aqui esboçado cf. Losurdo, 2008, pp. 242-43.

[21] Johnson 1989, p. 521; sobre Paul Johnson cf. Losurdo 1996, cap. III, § 9.

[22] Bonhoeffer, 1963, pp. 254-55 (= Bonhoeffer 1995, pp. 238-39; trad. it. ligeiramente modificada).

[23] Bonhoeffer, 1958-74, vol. III, p. 468 (= Bonhoeffer 1995, p. 203).

[24] Bonhoeffer, 1963, pp. 70-71 (= Bonhoeffer 1995, pp. 56-57).

[25] Bonhoeffer, 1963, pp. 70-71 (= Bonhoeffer 1995, pp. 56-57).

[26] Liebknecht, Luxemburg 1967, p. 77, carta de 22 de abril de 1917.

[27] Carta a Georges Bernanos, 1938, em Weil 2009b, pp. 148-49.

[28] Valli, 2003 (assim diz o sumário do artigo).

[29] «Le vieux Paris n'est plus (la forme d'une ville/Change plus vite, hélas! que le coeur d'un mortel)»: Les Fleurs du mal, «Tableaux parisiens», Le Cygne (A Victor Hugo).

[30] John L. Thomas citado em Kraditor, 1989, p. 276.

[31] Para os problemas discutidos até aqui, cf. Losurdo, 2005, cap. VIII, itens 14 e 16.

[32] Tocqueville, 1986, pp. 146-47, carta a Théodore Sedgwick de 4 de dezembro de 1852.

[33] Arendt 1972d, pp. 209-10 (= Arendt 1985, p. 262).

[34] Arendt 1972c, pp. 114-17 (= Arendt 1985, pp. 176-78); Young-Bruehl 1990, p. 468.

[35] Valli, 2003 (assim diz o sumário do artigo).

[36] "Le vieux Paris n'est plus (la forme d'une ville/Change plus vite, hélas! que le coeur d'un mortel)": Les Fleurs du mal, "Tableaux parisiens", *Le Cygne* (A Victor Hugo).

[37] John L. Thomas citado em Kraditor, 1989, p. 276.

[38] Para os problemas discutidos até aqui, cf. Losurdo, 2005, cap. VIII, itens 14 e 16.

[39] Tocqueville, 1986, pp. 146-47, carta a Théodore Sedgwick de 4 de dezembro de 1852.

Sumário

A não violência - Uma história fora do mito
Introdução
Das promessas não cumpridas de paz perpétua à não violência
I. Abolicionismo cristão e pacifismo nos Estados Unidos
1. Do cristianismo originário ao pacifismo abolicionista cristão?
2. A repressão dos sepoy: guerra ou operação de polícia?
3. Guerra civil e dilaceração do movimento pacifista
4. A sofrida evolução de William L. Garrison
5. A luta armada como “mal menor”
II. Do abolicionismo pacifista a Gandhi e a Tolstoi
1. A Índia desde a revolta dos sepoys à não violência de Gandhi
2. A não violência à prova das guerras do Império Britânico
3. A participação na I Guerra Mundial como “mal necessário”
4. A ideologia da guerra em Gandhi
5. Participação na guerra e promoção racial
6. Luta anticolonial na Índia e invenção da tradição não violenta
7. Domínio e reivindicação da superioridade moral “não violenta” dos dominados
8. Gandhi e Tolstoi
III. Gandhi e o movimento socialista: a violência como linha divisória?
1. Tradição socialista e regulamentação do conflito social
2. Socialismo, antimilitarismo e gandhismo
3. Dos dilemas do pacifismo estadunidense aos dilemas do movimento socialista
4. Violência bélica ou violência revolucionária? Turati e Liebknecht
5. Revolução e catarse em Marx e Engels
6. Objetividade e transfiguração espiritualista da violência
7. O caso Sorel
8. Gandhi e os bolcheviques diante da I Guerra Mundial
9. Violência/não violência e emancipação/cooptação
10. Gandhi: da aspiração pela cooptação à luta pelo reconhecimento
IV. O movimento anticolonialista, o partido de Lenin e o partido de Gandhi
1. A revolução anticolonial na Ásia
2. A não violência como forma de coação limitada
3. A não violência como técnica de produção da indignação moral
4. O desafio da morte no partido de Lenin e no partido de Gandhi
5. Heroísmo moral e liderança
6. O papel do líder no partido de Lenin e no partido de Gandhi
7. A construção da identidade revolucionária em Lenin e em Gandhi

8. “Ahimsa” e coação social
V. A não violência diante do fascismo e da II Guerra Mundial
1. Gandhi e o fascínio pelo ruralismo fascista
2. O constrangimento diante da agressão fascista à Etiópia
3. Niebuhr crítico de Gandhi e de Tolstoi
4. Bonhoeffer, o fascínio por Gandhi e a inevitabilidade da “culpa”
5. Simone Weil entre não violência e crítica do gandhismo
6. Gandhi e a assimilação de Churchill a Hitler
7. Revolução mundial anticolonial e independência da Índia
VI. Martin Luther King como “Gandhi negro” e o radicalismo afro-americano
1. A não violência da África do Sul aos Estados Unidos
2. O “pacifismo realista” de Martin Luther King
3. Segregação, intervenção do Estado e violência
4. A ação direta como sinônimo de violência?
5. A não violência como renúncia à autodefesa?
6. Os lugares da violência: os Estados Unidos e o Vietnã
7. Entre aspiração pela cooptação e luta pelo reconhecimento
8. Os afro-americanos em Wounded Knee e no Vietnã
9. Do “sonho americano” ao sonho terceiro-mundista
10. A conquista da autoestima: Gandhi, King e Fanon
11. Luta pelo reconhecimento e violência: Arendt e Fanon
12. A guinada radical e o assassinato de King
13. Revolução anticolonial mundial e o caso da white supremacy
14. A emancipação dos afro-americanos: um processo inacabado
VII. A sorte de Gandhi no mundo e a construção do panteão não violento
1. Gandhi, a revolução anticolonial e o movimento comunista
2. A esquerda ocidental e a referência a Gandhi em Capitini e Dolci
3. Gandhi “fanático” e “totalitário” aos olhos do governo de Londres
4. Santificação e neutralização de Gandhi e King
VIII. De Gandhi ao Dalai Lama?
1. O Tibete lamaísta entre ahimsa e violência generalizada
2. Como matar e mutilar o corpo respeitando os princípios da não violência
3. Relações políticas e sociais e violência
4. A luta armada como expressão de “compaixão”
5. A “guerra psicológica” e a não violência como “tela”
6. A “guerra contra a natureza” como estágio supremo da violência
7. Violência contra os servos ou contra os feudatários? Os dilemas da “libertação pacífica”
8. Os lugares da violência: entre independência do Tibete e desmembramento da China
9. Declínio da sociedade em castas e aparecimento da identidade nacional

10. Grande jogo e continuidade dos estereótipos
IX. “Não violência”, “revoluções coloridas” e Grande Jogo
1. Cooptação no Ocidente e transfiguração “não violenta” dos seus amigos
2. “Não violência” e “revoluções coloridas”
3. Revolução ou golpe de Estado?
4. Uma virada na história da “não violência”
X. Uma não violência realista em um mundo exposto à catástrofe nuclear
1. Grandes crises históricas e inevitabilidade da violência
2. Ética da convicção e ética da responsabilidade
3. Não violência e heterogênese dos fins
4. Utopia de um mundo sem poder e sem violência
5. Democracia universal e paz perpétua?
6. Para uma retomada do movimento antimilitarista
7. Intervencionismo democrático ou democratização das relações internacionais?
Referências bibliográficas
Notas de rodapé